MEDARD KEHL

ESCATOLOGIA

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1992

Tradujo Manuel Olasagasti
sobre el original alemán *Eschatologie*

ISBN: 84-301-1169-7
Depósito legal: S. 700-1992
Printed in Spain
Imprime: Imprenta Calatrava, Soc. Coop.
Polígono El Montalvo - Salamanca 1992

CONTENIDO

Prólogo 9
Introducción 11

I. LA PERCEPCIÓN: ANÁLISIS DE TESTIMONIOS ACTUALES DE ESPERANZA CRISTIANA Y SU ENTORNO 29

II. LA VERIFICACIÓN: INVESTIGACIONES SOBRE EL FUNDAMENTO HISTÓRICO DE LA ESPERANZA CRISTIANA 83
1. La prehistoria de la esperanza cristiana 85
2. Esperanza desde la plenitud: Jesucristo 131
3. Presente y futuro del reino de Dios en la fe de la Iglesia 161

III. LA ACTUALIZACIÓN: FUNDAMENTACIÓN SISTEMÁTICA DE UNA ESPERANZA CRISTIANA RESPONSABLE HOY 211
Introducción 213
1. Modos de realización del reino de Dios 219
2. El individuo en el proceso de consumación del reino de Dios 251

IV. LA CONFIRMACIÓN: LA ESPERANZA CRISTIANA EN DIÁLOGO CON INTERPRETACIONES DE LA HISTORIA AJENAS AL CRISTIANISMO 299
1. El marco dialogal: «reino de Dios» y «comunidad de comunicación universal» 301
2. La filosofía de la historia de un perfeccionamiento del ser humano postulada éticamente: I. Kant 307
3. La fuerza reconciliadora de la «razón en la historia»: G. W. Fr. Hegel 313
4. Tres variantes de una teoría marxista de la historia . . 325
5. La eternidad en el instante: el «Zaratustra» de Fr. Nietzsche 349

Conclusión: Teología y praxis de la esperanza 359

PROLOGO

«Mucho nos duele
tocar tan apáticos tu bella música,
Señor, que día a día nos animas.
Ir aún en el solfeo,
en fase de esfuerzo ingrato.
Caminar entre la gente
cargados, graves, extenuados.
Ser incapaces
en nuestro rincón cósmico,
en el trabajo, las prisas, la fatiga,
de difundir algo
que sepa a gracia y a regusto de eternidad»

(Madeleine Delbrêl, Gebet in einem weltlichen Leben, *Einsiedeln 1974, 119s).*

Algo parecido puede sentir el que ha escrito todo un volumen sobre el reino de Dios, el cielo y la resurrección de los muertos y al final tiene que confesar que el lenguaje teológico utilizado transpira poco la gracia y regusto de esa eternidad a la que debe la esperanza cristiana, cuando se vive íntegramente, su fuerza de atracción y de convicción. Quizá sea el sino inevitable de un manual teológico el tener que conformarse con seguir el vuelo de la esperanza hacia su última meta en penosos y graduales ejercicios de «solfeo». Pero si logra hacer sonar un poco la melodía de la plenitud prometida y el lector copartícipe se ve estimulado a confiar en las promesas y avanzar incansablemente tanto en la maduración vital de su esperanza como en su conocimiento teórico, el «ejercicio de solfeo» habrá valido la pena.

El presente esbozo de escatología tiene su origen en las clases impartidas sobre «teología de la historia» y escatología en la Escuela superior de filosofía y teología St. Georgen de Frankfurt-Main. Por eso va destinado primariamente a estudiantes de teología,

pero en segundo lugar a aquellos que se sienten motivados a la lectura de manuales sistemáticos de este tipo por su actividad profesional, sus interrogantes de fe no resueltos o simplemente por el interés que dedican libremente a la teología. Creo que no debo abrumar con «material científico» a este círculo de lectores. Por eso he evitado utilizar una bibliografía completa y tampoco he pretendido tocar todos los temas y teorías al uso sobre la escatología y su historia. Creo que es más importante para el estudio de la teología sistemática seguir de modo consecuente un pensamiento básico —en este caso, la fundamentación de nuestra esperanza actual en el reino de Dios—, *seleccionando y ordenando con ese fin los aspectos de teología bíblica, historia de los dogmas, y teología y filosofía sistemáticas.*

Debo agradecer en primer lugar a mis estudiantes de St. Georgen, que colaboraron con su escucha atenta, sus preguntas y discusiones en la confección del presente libro y me estimularon a publicarlo. Mi gratitud también a mis hermanos en religión y amigos que realizaron el esfuerzo de leer el manuscrito y sugerir enmiendas desde sus especialidades respectivas. Agradezco especialmente a Tobias Schürmann por la confección de los índices y el repaso atento y crítico que hizo de la redacción final del manuscrito; a la señora Erika Schwär, por el escrupuloso cuidado que dedicó al manuscrito; y, por último, a la editorial Echter por su generosa disposición en la publicación del libro.

Frankfurt-Main, fiesta de san Pedro Canisio 1986.

Medard Kehl

INTRODUCCION

I. El concepto de «escatología»

Escatología significa literalmente «discurso» (*logos*) de lo «último» y «definitivo» (*esjaton*) [1]. Dentro de la teología católica de nuestro siglo el término ha sufrido un notable cambio semántico; en la neoescolástica preconciliar se entendía por escatología, sobre todo, la doctrina tradicional de las cosas últimas (*de rebus novissimis*). Eran tema de este tratado aquellas realidades y acontecimientos que aguardan al hombre después de su muerte (juicio individual, purgatorio, cielo o infierno) y que ponen fin a la historia universal (retorno de Cristo, resurrección de los muertos y juicio universal). Tras el giro antropológico que se produjo lentamente en la teología católica a mediados de nuestro siglo y que acogió muchas ideas del personalismo y de la filosofía existencial, la escatología era considerada predominantemente como una «teología de la muerte» que estudiaba sobre todo el nexo entre la opción fundamental de la libertad humana, realizada en vida, y su fijación definitiva (como efecto y don) en la muerte (por ejemplo, K. Rahner, L. Boros, O. Semmelroth).

Desde el concilio Vaticano II, que en su gran constitución pastoral *Gaudium et spes* marcó un notable giro hacia la historia y hacia el mundo, se atiende mucho más a la dimensión histórica y cosmológica del esperado futuro de nuestra consumación últi-

1. Cf. sobre el concepto y la historia de la escatología Chr. Schütz, *Allgemeine Grundlegung der Eschatologie*, en J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *MySal* V, Einsiedeln 1976, 553s (numerosas indicaciones bibliográficas; trad. cast.: Madrid ²1980); Id., *Eschatologie*, en TRE X, 254-463; H. Verweyen, *Eschatologie heute*: ThRv 79 (1983) 1-12; P. Müller - Goldkuhle, *Die Eschatologie in der Dogmatik de 19. Jahrhunderts*, Essen 1966; W. R. Schmidt, *Die Eschatologie in der neueren römisch-katholischen Theologie von der Schuldogmatik bis zur «politischen Theologie»*, Wiesbaden 1974; E. Kunz, *Protestantische Eschatologie - Von der Reformation bis zur Aufklärung*, M. Schmaus y otros, *Handbuch der Dogmengeschichte* IV/7c (1.ª parte), Freiburg 1980; Ph. Schäfer, *Eschatlogie - Trient un Gegenreformation*, en *ibid.* IV/7c (2.ª parte), Freiburg 1984; D. E. Daley - H. E. Lona - J. Schreiner, *Eschatologie - Schrift un Patristik*, en *ibid.* IV/7a, Freiburg 1986.

ma, aunque sin olvidar la vertiente existencial. Nosotros vamos a abordar la escatología, en la línea de esta orientación más reciente, como la *exposición metodológicamente fundamentada de la esperanza cristiana en el futuro definitivo, en el reino de Dios, de nuestra historia (personal, eclesial y universal) y de toda la creación*. O, en una formulación de estilo kantiano, escatología es la respuesta metodológicamente fundamentada de la fe cristiana a la pregunta «¿qué podemos esperar?».

Analicemos más de cerca esta definición[2]. Kant formula al final de su *Crítica de la razón pura*[3] tres preguntas que compendian toda la «preocupación racional» del ser humano:

¿Qué puedo saber? La pregunta expresa preocupación racional teórica, a la que da respuesta la metafísica o la teoría del conocimiento trascendental. Es la pregunta por las posibilidades y límites del conocimiento humano.

¿Qué debo hacer? Es la pregunta sobre la preocupación racional práctica, que encuentra su respuesta en la ética. Esta aborda las exigencias incondicionales de la conciencia moral del ser humano, que culminan en el denominado imperativo categórico.

¿Qué puedo esperar? Esta pregunta entraña la unidad de la preocupación teórica y la preocupación práctica de la razón humana; halla respuesta en la religión. Porque ésta promete lo que el hombre reclama por cumplir perfectamente con las exigencias morales: la felicidad como consecuencia de la moralidad cumplida; pero esto, no como una consecuencia necesaria (de otro modo incidiría en el ámbito del conocimiento), sino como una consecuencia esperada: «¿qué puedo esperar si me comporto moralmente?».

En la respuesta a esta tercera pregunta alcanza su objetivo toda la «preocupación» de la razón teórica y la razón práctica. «Pues ella quiere saber (teóricamente) cuál será el resultado de la praxis moral del hombre»[4]: «si hago lo que debo, ¿qué puedo

2. Cf. R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?*, Darmstadt 1979, 13-22.
3. Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Barcelona ²1985, 487s; asimismo en: *Vorlesungen über Logik* (ed. G. I. Jäsche), Königsberg 1800, 25. Kant añade aquí una cuarta pregunta: «¿quién es el hombre?». Esta pregunta antropológica viene a resumir las otras tres.
4. R. Schaeffler, *o. c.*, 13.

esperar?»[5]. El conocer y el obrar, la teoría y la práctica alcanzan a este nivel para Kant su última unidad que se concreta en la esperanza definitivamente realizada. En eso que el ser humano puede esperar como plenitud se realiza su esencia, su vocación humana, y encuentra respuesta su «preocupación racional». Porque la «razón» significa exactamente, para Kant, lo que al hombre le hace ser tal; por eso su interés básico busca aquello que le preserva de la autodestrucción y le lleva al pleno autodesarrollo.

Sólo en la esperanza del hombre, una esperanza que tiene respuesta a nivel religioso, encuentra este interés un cumplimiento definitivo y global. En este sentido la esperanza está íntimamente relacionada con el fondo último y definitivo de la razón humana, incluso de la existencia humana: con el *esjaton* del hombre y de su historia. La pregunta «¿qué podemos esperar?» apunta, pues, ya desde su estructura antropológica a lo definitivo en tanto que «meta final» del conocimiento y de la acción humana; es ya expresión de una expectativa «escatológica».

El desarrollo de esa pregunta y de la respuesta que le da la fe cristiana será el contenido de nuestro tratado, que pretende ser justamente una «escatología», es decir, un «discurso cristiano sobre lo último y definitivo» del hombre y de su mundo. Pero —a diferencia del sermón, la profesión de fe o la meditación— de un modo «metodológicamente fundamentado».

II. El método

Nosotros entendemos esa exposición «metodológicamente fundamentada» como una fenomenología teológica de la esperanza cristiana. Tal método procede en varias fases.

1. *La percepción del fenómeno*

Intentamos ante todo percibir la figura polifacética, el «fenómeno» de una esperanza cristiana vivida en el presente. Para ello seleccionamos algunos testimonios de esa esperanza en nuestro tiempo. El punto de partida de nuestros análisis no son, pues,

5. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, 487.

las diversas reflexiones teológicas del pasado o del presente *sobre* la esperanza cristiana, sino la esperanza misma vivida realmente, tal como se articula en determinados testimonios escritos. Estos testimonios formulados constituyen el «objeto material» de nuestra investigación. La necesaria selección de la enorme variedad de tales modos de esperanza estará presidida por su relevancia para la fe cristiana en nuestra sociedad actual dentro del ámbito centroeuropeo. Aquí, en este espacio y en este punto temporal de la historia, intentamos «dar razón de nuestra esperanza» (1 Pe 3, 15)[6]. Sobre la base de este criterio hemos entresacado siete testimonios ejemplares que analizaremos en la primera parte.

2. *La fundamentación de la verdad de nuestra esperanza*

Más allá del método de una fenomenología de la religión descrita en términos neutrales y distantes está el segundo paso, que plantea la cuestión del *sentido* comprensible y de la *verdad* fundamentable o, lo que es igual, el *logos* de nuestra esperanza. Esto equivale a preguntar cómo se puede entender, traducir e interpretar esta esperanza en el horizonte de la experiencia de la realidad pasada y actual. Pero equivale a preguntar además qué es lo que distingue a esta esperanza de una mera ilusión, de un puro pensar desiderativo. ¿Tiene un fundamento sólido en la realidad? Esta pregunta por la verdad de nuestra esperanza, pregunta teológica en sentido propio, implica a su vez diversos pasos metodológicos que cabe distinguir, mas no separar entre sí, y que conviene destacar cada vez en diversos escorzos (según las circunstancias que llevan a «dar razón» de nuestra esperanza).

a) *Verificación histórica*

La indagación del fundamento histórico es hoy un requisito importante para justificar nuestra esperanza cristiana. Porque ésta no es simplemente un producto de cada generación ni emana

6. Esbozamos, pues, aquí una escatología de acentuado carácter regional, que difiere mucho de la escatología diseñada en Latinoamérica o en Africa o en India. Creo, no obstante, que está abierta a un diálogo mutuamente fecundo con otras teologías de la esperanza, ya que esa apertura (y no una generalidad abstracta) constituye la universalidad «virtual» de una teología.

de las necesidades de cada época, sino que se basa en el acontecimiento histórico de Jesús de Nazaret y en la historia de esperanza abierta por él. Se apoya sobre todo en el reino de Dios, que llegó con él y fue prometido en su plenitud por él: una promesa que se nos hizo en la persona, en la predicación y en el destino de Jesús de una vez por todas. Participamos de un *continuum* histórico y social de esperanza; la esperanza iniciada en Jesús se transmite en la tradición experiencial y narrativa de la Iglesia y se traduce de nuevo en cada época para su apropiación adecuada (*tra-ditio*). La búsqueda de la verdad teológica incluye, pues, esencialmente el repaso de esta tradición histórica: ¿hasta qué punto mantienen los actuales modos de esperanza cristiana una continuidad históricamente demostrable con Jesucristo y con toda la historia de la esperanza eclesial? Preguntar por la «verdad» de la esperanza cristiana significa, pues, en este paso metodológico, preguntar por la *correspondencia histórica* entre *esperanza actual* y el *origen que la fundamenta*. La demostración de esa correspondencia es cometido, sobre todo, de una hermenéutica basada en la exégesis, en la teología bíblica y en la historia de los dogmas; en la segunda parte abordaremos algunos temas selectos de estas disciplinas.

b) *Actualización teológico-sistemática*

Este paso histórico-hermenéutico incluye siempre —a modo de un inevitable «círculo hermenéutico»— un segundo momento metodológico de búsqueda de la verdad: la pregunta crítico-sistemática por el nexo interno, real, de nuestra esperanza actual con Jesucristo y sus promesas. La historia de este Jesús de Nazaret no constituye sólo un punto de partida histórico, impulsor de un movimiento universal (comparable a la figura de un gran «fundador»). Mucho más decisivo es que en su persona y en su historia radica el fundamento de verdad siempre presente, en cierto modo «ontológico», de toda la historia de la esperanza eclesial. Porque esta historia se basa siempre en la «presencia de su Espíritu» y en la esperanza siempre infundida por este Espíritu santo. De ello se sigue que, más allá de la continuidad histórica de nuestra esperanza, la teología debe indagar la verdad *real* de la misma, y esto en un doble sentido.

1. La verdad de la esperanza: fidelidad al espíritu de la promesa

La primera pregunta de este paso metodológico suena así: ¿sintoniza nuestra esperanza en su *praxis vital* y en sus formas expresivas con el acontecimiento fundamental de la autocomunicación de Dios en Jesucristo? ¿sintoniza con la promesa hecha en ese acontecimiento de una reconciliación definitiva que afecta también a *nuestro* tiempo, a sus necesidades, desesperaciones y anhelos? ¿mantiene un *nexo de sentido*, sustentado por el Espíritu santo y siempre liberador, con el acontecimiento de Cristo y con su futuro prometido? ¿nos encontramos sólo formalmente, externamente, en la historia de esperanza de Jesucristo, o vivimos de verdad los contenidos capitales de nuestra esperanza? ¿sigue siendo nuestra esperanza de hoy la respuesta liberadora a la situación histórica actual o se limita a transmitir unas fórmulas de la esperanza pretérita? Aquí tiene asignada la teología una función crítica y heurística para cada momento histórico de la fe. La «verdad» significa en este paso metodológico *la correspondencia vivida y teológicamente articulada entre la esperanza actual y la promesa que la sustenta*. La demostración de esta verdad de los esquemas de esperanza escatológica actuales se abordará sobre todo en la tercera parte.

2. La verdad del futuro prometido: validez incondicional de la praxis vital sustentada por él

Si es posible demostrar positivamente esta correspondencia, se podrá dar respuesta a la segunda pregunta: la de la verdad del *futuro prometido*: ¿cabe certificar el «hacia dónde», el contenido de nuestra esperanza, es decir, demostrarlo como realizable, como irreductible a la ilusión, al ensueño y a los puros deseos? Entonces, la «verdad» significa aquí *la correspondencia entre realización subjetiva y contenido objetivo de la esperanza*. ¿Cómo se puede hacer ver esa correspondencia?

Esta forma de fundamentación de la verdad escatológica presenta el carácter básico de todo enunciado teológico. Es decir, la verdad de la fe (su conformidad con la realidad) no puede funda-

mentarse adecuadamente con un criterio extrínseco a la fe misma. Que el amor de Dios manifestado en Jesucristo sea una realidad, y por tanto sea verdad, sólo se puede conocer y aceptar en la fe misma. No hay previamente a la fe un conocimiento sensible o racional que trascienda y subsuma la fe y con el que se pueda calibrar su verdad. Ello depende simplemente de la naturaleza del objeto de nuestra fe: Dios y su amor curativo y salvífico no se pueden presentar como algo universalmente visible, abierto a los cinco sentidos y a la razón humana, que sirvan de término de comparación de los enunciados de fe para mostrar su verdad o falsedad. Como promesa de un amor infinitamente creador y liberador, esta realidad es *id, quo maius cogitari nequit* (Anselmo de Canterbury), lo supremo en amor y plenitud de sentido, inaccesible al pensamiento humano. El único fundamento decisivo que sustenta la fe como tal y apoya su verdad es Dios mismo que se nos revela y ofrece cuando nosotros confiamos en él. El que se entrega a él y a la palabra de su *buena noticia*, le percibe como *amor presente* (cf. Ex 3, 14s) que sustenta, rehabilita y libera, y en el que toda nuestra realidad encuentra su fundamento y su meta, su salvación plena en el reino de Dios [7].

¿Qué significa esto para la verdad de las promesas de la fe? Estas promesas no se pueden fundamentar como posibilidades realizables midiéndolas con un criterio superior y racional, al que ellas se ajustan más o menos. No se pueden acomodar simplemente a lo que cabe esperar como «humanamente posible». Más bien manifiestan su contenido de realidad en la práctica de la esperanza misma. Al adentrarnos con la praxis vital en el *continuum* de esperanza de la Iglesia y realizar ahí la esperanza de Jesús en el prometido reino de Dios como respuesta liberadora para nuestro presente histórico, hacemos una experiencia muy concreta con la historia: esta praxis vital que apuesta y entrega la vida entera por el reino de Dios no es algo indiferente, yuxtapuesto a otras formas posibles de vida, sino que posee una validez incondicional [8]; es decir, no puede perder su validez, su valor, por ningún desplome de nuestro mundo histórico o cósmico,

7. Cf. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz 1978; M. Kehl, *Hinführung zum christlichen Glauben*, Mainz 1984, 17s, 40.
8. Cf. E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, Madrid 1983, 625s, 774ss.

sino que cabe esperar, con razón, su *superación* en una forma de plenitud definitiva. Sólo la participación en la praxis vital de Jesús descubre el contenido real de la promesa latente en el acontecimiento de Jesucristo y cuya realización definitiva busca nuestra esperanza. Fuera de esta participación no hay ningún argumento para fundamentar como verdadera (o al menos *vero-símil*) nuestra esperanza y su contenido con pruebas racionales de valor universal. Por eso la esperanza cristiana tampoco ofrece la certeza absoluta de un conocimiento del futuro, pero sí la certeza incondicional de la confianza en el carácter definitivo de su praxis vital. Siempre cabe, obviamente, cuestionar y combatir racional y existencialmente esta certeza (no sólo desde fuera, sino también desde nosotros mismos); pero eso forma parte, indeclinablemente, de la peculiaridad de una verdad que se basa en una praxis vital histórica y en la confianza en su sentido. Es tarea de la teología traducir en conceptos la esperanza descubierta en esta forma de vida y su meta; es decir, hacerla comprensible en el lenguaje y las ideas de una determinada época e interpretarla en sentido salvífico-liberador para esa situación.

En este proceso metodológico la esperanza cristiana y su pretensión de verdad no difieren *formalmente* de otras posibles respuestas a la pregunta por el «sentido de la historia». Porque estas respuestas están siempre influidas por intereses, opciones y experiencias históricas fundamentales. La cuestión de si la historia (individual y general) encuentra su sentido, su último «para qué», en sí misma, en su provisionalidad, en sus constantes rupturas y reinicios, en un vaivén incesante de conflictos y reconciliaciones; sobre todo, de si cabe atribuir a este movimiento algún potencial de esperanza para una conformación de la vida más humana, más racional... o si encuentra su sentido en una reconciliación que lo supera definitivamente... esta cuestión fundamental histórico-filosófica y existencial no se puede resolver a nivel puramente racional, es decir, en una argumentación de validez universal. Las razones en pro y en contra sólo adquieren su evidencia en el contexto de una praxis vital muy concreta. No obstante, el supuesto de una «reconciliación definitiva» no es arbitrario en modo alguno y es susceptible de examen racional hasta cierto punto; por ejemplo, con arreglo a criterios como: ¿se contemplan en ella todas las dimensiones de la experiencia?

¿hay contradicciones internas? ¿qué se sigue para la acción histórica si no se espera esa reconciliación? En la cuarta parte efectuaremos el análisis argumentativo de las diversas opciones propuestas en la historia de la filosofía.

EXCURSUS: LA PECULIARIDAD COGNITIVA DE LA ESPERANZA CRISTIANA: CONOCIMIENTO DESDE LA «PROMESA»

Intentamos aclarar un poco, en esta digresión, el modo de conocimiento y de fundamentación de la verdad en los enunciados escatológicos que acabamos de exponer. Ante todo, ese modo no puede entenderse en ningún caso conforme al modelo de un reportaje anticipatorio de futuros acontecimientos[9], pues no descansa en el vaticinio ni en revelaciones especiales que rebasen fundamentalmente lo acontecido en Jesucristo. Tampoco se puede conocer el futuro de la historia mediante «pronósticos» o «extrapolaciones» que proyectan simplemente al futuro determinadas tendencias del pasado y del presente, siendo entonces el caudal de información la medida para el acierto de tales pronósticos[10]. Los esquemas de esperanza cristiana deben entenderse positivamente como expresión de confianza en un futuro basado en la «promesa». ¿Qué significa esto?

La peculiaridad de un conocimiento desde la promesa es un tema abordado también en la filosofía actual. Jürgen Habermas señala en su teoría de los actos lingüísticos[11] que una pretensión de validez exteriorizada en la forma performativa de la promesa (por ejemplo, te prometo ir mañana) difiere de todas las otras expresiones comunicativas en no ser fundamentada discursivamente, sino sólo mediante una conducta consistente. Para valorar la acción de una persona como conducta consistente en el sentido de realiza-

9. H. U. von Balthasar, *Eschatologie*, en J. Feiner - J. Trütsch - F. Böckle (eds.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1958, 403-422; K. Rahner, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en *Escritos de teología* IV, Madrid 1964, 411-440; Id., *Escatología*, en SM II, Barcelona 1972, 653-663; D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich 1974; H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, Freiburg 1980, 83-100.

10. Pronóstico es el «intento de predecir, mediante la utilización de todas las informaciones disponibles, la evolución futura en un ámbito concreto bajo determinadas condiciones... y según sus grados de probabilidad... Planificación... es... el proyecto elaborado de las directrices racionales de la acción. La planificación va más allá del pronóstico, ya que supone la elección de una determinada posibilidad entre las pronosticadas». Así G. Picht, según Chr. Schütz, *Die Vollendung der Heilsgeschichte*, en *MySal* V, Zürich 1976, 630.

11. Cf. J. Habermas, *Etica del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación*, en Id., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona 1985, 57-134.

ción de una promesa es preciso confiar en esa persona. Porque la sinceridad y limpieza de los motivos de un sujeto activo no se pueden percibir empíricamente en las distintas acciones, sino que sólo son objeto de creencia.

La promesa en la que se basa la fe cristiana tiene una profunda raíz veterotestamentaria. Pero ya previamente a la revelación bíblica la realidad creada lleva objetivamente el carácter de una promesa.

1. *El carácter promisorio de la realidad*

Nos referimos a una «bondad» muy concreta de las cosas, los acontecimientos, las obras, etc.: su capacidad para satisfacer parcialmente nuestra necesidad de sentido y de salvación, y para trascenderse a sí mismos y sugerirnos una bondad total que nosotros nunca podemos alcanzar, pero que debemos mantener abierta en una esperanza activa. Dos ejemplos pueden ilustrar este significado de la *promesa*[12].

Una amistad o una comunión bien lograda puede sugerir como ningún otro fenómeno la esperanza de una persona en la felicidad, en el sentido, en la autorrealización; aquí puede uno coincidir consigo mismo, con su mundo y con todo su destino hasta poder decir con Fausto a este «instante feliz»: «Quédate; eres tan bello...». Pero tampoco hay ninguna experiencia que despierte en el hombre la tristeza de la finitud tan vivamente como ésta. El hombre puede ver en cada momento que esta armonía tiene sus limitaciones, por ejemplo, en la capacidad de amor propia y ajena, que depende de tantas condiciones, o en la culpabilidad mutua y en la dificultad para perdonar, o en la inconstancia de la entrega, o en el inevitable alejamiento recíproco, que muestra al fin toda su dureza en la muerte de la persona amada. Esta conjunción de presente feliz y de finitud experimentada en él puede precipitar al hombre en la desesperación o en la resignación; puede disuadirle de anudar con intensidad nuevos lazos de amistad. Pero puede también llenarle de esperanza —si acepta la realidad tal como es—, porque percibe ahí una promesa que le sugiere una nueva figura, más bella, quizá definitiva, de amistad. Su perfil podrá quizá dibujarse en imágenes y sueños, pero difícilmente se podrá describir en términos positivos, sino más bien por exclusión: sin culpa, sin desconfianza, sin condiciones, sin término, etc. Esa expectativa no se cumple total o definitivamente en ninguna fase de una amistad; pero cuando alguien ama *como si* fuere a acontecer un día este cumplimiento, cuando lo supone simplemente como posible y por eso entabla una relación con toda confianza, sin angustia ni reservas, esta amistad resulta promisoria; el *ya* experimentado y el *aún no* esperado abren en

12. Siguen aquí algunos pasajes tomados de M. Kehl, *Einführung in den christlichen Glauben*, Mainz 1984, 48s, 62s.

cada encuentro concreto un horizonte de posibilidad que pone en cierto modo a los amantes en constante movimiento hacia un futuro no clausurable de su amistad. Justamente así revela esta relación el carácter promisorio del amor y de nuestra realidad en general[13].

Otro ejemplo apunta a la promesa, en cierto modo natural, que cada niño trae consigo. La simple existencia, el nacimiento siempre nuevo y el desarrollo de los niños constituyen sin duda una de las fuentes de esperanza más profundas de los seres humanos. Ellos suscitan —muchas veces en medio de la desgracia irremediable— la esperanza de ir siempre adelante en la convivencia humana y de poder encontrarse con un futuro mejor, más humano (piénsese en las antiguas leyendas y mitos de los pueblos que ligan a menudo la nueva era al nacimiento de un hijo del dios o del rey; por ejemplo, los vaticinios del profeta Isaías). «Cuando se habla de un niño, nunca se habla de él, sino sólo de sus esperanzas» (J. W. von Goethe); concretamente, esa esperanza de que llegue un tiempo en que haya menos culpa en los seres humanos, en que la convivencia esté presidida por una mayor amistad, una amabilidad más lúcida, una cordialidad más simple. Y a pesar de todas las decepciones (la mayoría de los niños se asemeja, con el tiempo, cada vez más a sus antepasados...), esta esperanza no está de antemano frustrada. Porque también aquí responde a una promesa que la realidad trae consigo inextirpablemente: el logro inicial de la verdadera realidad humana en el niño guarda en sí la promesa de lo *aún no* logrado, pero que se espera como posible. La crianza y educación de los hijos se alimenta, en el fondo, de la fuerza de este recurso a un futuro humano ideal cuya realidad anticipa ya el niño como una promesa.

Podríamos aducir ejemplos parecidos en todos los ámbitos de nuestra realidad. Siempre es el mismo modelo básico: cuando las personas asumen el cumplimiento inicial (*ya*) de sus esperanzas y a la vez la finitud (*aún no*) en toda plenitud, se liberan así para adquirir una nueva esperanza y traducen esta esperanza en actos siempre nuevos de «simpatía» hacia la realidad concreta; cuando están siempre en camino (como Abrahán antaño), con toda confianza, hacia unas posibilidades de nuestra realidad *aún no* agotadas, realmente salvíficas; cuando no pueden identificar esas posibilidades con un estado alcanzado, cerrando por cuenta propia el horizonte abierto... entonces se les ofrece la realidad como una gran promesa nunca acabada. Una promesa que nunca se puede cumplir del todo por sí misma y por

13. Otro ejemplo de este «carácter promisorio de la realidad» lo ofrece el lenguaje; cf. K. O. Apel, *Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, en K. O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt 1976, 10-173; J. Habermas, *Was heisst Universalpragmatik?*, en *ibid.*, 174-272, especialmente 176s; J. Kopperschmidt, *Das Prinzip vernünftiger Rede. Sprache und Vernunft* I, Stuttgart 1978, especialmente 84-122; J. Heinrichs, *Reflexionstheoretische Semiotik*, Bonn 1981.

acción con ella, pero que invita a mantener la esperanza inquebrantable en un cumplimiento definitivo hacia el cual se encamina y que puede alcanzar desde otra esfera.

Este carácter de promesa no es mera proyección de un impulso de autoconservación «cargado de esperanza» hacia una realidad que «en sí» es dura y sórdida. La esperanza humana y la promesa por parte de nuestra realidad se refuerzan mutuamente. Una simpatía inicial, una actitud comprensiva y abierta a la compasión hacia todo lo real hace descubrir en ella ciertas dimensiones que dicen más sobre esta realidad de lo que puede conocer una mera constatación de hechos: el horizonte de posibilidad de toda realidad, que remite a un futuro abierto e inconcluso que nosotros llamamos promesa. Esta percepción puede promover, por su parte, en el ser humano la actitud básica de una esperanza que se confía a toda realidad con simpatía siempre nueva y más profunda, dejando aparecer la promesa cada vez con más claridad. En eso se funda la posibilidad y también un criterio decisivo de legitimidad de los más diversos proyectos de esperanza que han surgido en la historia de las religiones y de las utopías (cf. cuarta parte).

2. *La promesa singular: Jesucristo*

La diferencia decisiva de la esperanza cristiana frente a todos los otros modos de esperanza posibles, incluido el del pueblo de Israel, reside en la persona de Jesucristo y en su significación para nuestra esperanza. Porque gracias a la historia de Jesús y a la participación mediante el Espíritu en su vida resucitada esperamos la salvación de toda nuestra realidad con una confianza singular. Conocemos, por una parte, mediante la praxis creyente del seguimiento de Jesús el cumplimiento en su persona e historia de todas las promesas de nuestra realidad: «él es el sí a todo lo que Dios ha prometido» (2 Cor 1, 20); en él se realiza de modo total el sentido pleno, logrado, de la creación, de la realidad humana, del cuerpo y de la vida. Pero sabemos también que esta persona e historia de Jesús tienen aún un futuro, abren a nuestra realidad, desde Dios, un horizonte nuevo de posibilidad: el de la participación universal de todas las cosas en su vida salvada y reconciliada en el reino de Dios. Jesús lleva en sí —con su anuncio del reino de Dios, su muerte y su resurrección— la promesa infalible de que toda nuestra realidad, en la medida de su disposición y capacidad, queda incluida en su salvación definitiva. De ese modo no se supera el don del amor de Dios que se nos brindó en él, pero sí se despliega en la pluralidad de la apropiación creativa. Por eso no puede decaer el reino de Dios iniciado ya en él; ese Reino, desde Jesús, está en vías de ampliarse hacia una reconciliación universal de toda la creación, en la que nadie ni nada queda excluido por parte de Dios. Es obvio que ello no acontece «automáticamente» ni en una evolución —equilibrada o dialéctica y a saltos— de la historia hacia el reino de

Dios. Es una historia abierta de la libertad humana y de su opción en favor o en contra de Cristo. Pero hay algo que es ya definitivo: nuestra realidad, con todas sus promesas, no está ilimitadamente abierta en el sentido de que todas sus posibilidades pudieran hundirse en el vacío y la nada. Ni siquiera el poder del pecado y de la muerte (ni el de una destrucción culpable de nuestra tierra y de nuestro mundo vital humano) puede impedir la «llegada definitiva del reino de Dios». Porque la bondad fundamental de nuestra realidad humana (su sí a Dios y a toda la creación) está ya superada definitivamente en Dios con el hombre Jesús de Nazaret resucitado.

Pero el modo y la medida de realización del «giro» universal hacia el camino de Jesucristo —contra todas las resistencias poderosas, mas no insuperables, del mal— constituye la apertura de la historia después de Cristo; por eso es una historia de esperanza y de promesa. La Iglesia, como comunidad de aquellos que siguen voluntariamente el camino de Jesús y viven en virtud de su muerte y su resurrección, está al servicio de esa esperanza; ella es —en las personas que creen, esperan y aman realmente— el signo que despierta la confianza de que nuestra realidad se encamina hacia el reino de Dios consumado. Y en sus numerosos santos (conocidos y desconocidos), que consideramos salvados definitivamente en Dios compartiendo la figura del Resucitado, el reino de Dios consumado presenta ya unos perfiles concretos.

Podemos afirmar, en conclusión, que todos los enunciados escatológicos sobre el futuro de nuestra historia (en el plano individual, eclesio-social y universal) no son sino concreciones de esta única promesa de Dios que él nos brindó en Jesucristo y realizó ya en él; y consideran esta promesa en el modo de su cumplimiento y consumación, que lo incluye todo: nada menos, pero nada más. Esto significa que la promesa infalible de Dios que se llama Jesucristo ofrece un criterio fiable para contrastar la esperanza cristiana. Lo que queda por debajo de los enunciados de esperanza es efecto de nuestra permanente tentación de pusilanimidad; y lo que pretende sobrepasarlos es expresión de una fantasía desenfrenada e irresponsable [14].

c) *Confirmación filosófica*

El tipo de fundamentación de la esperanza cristiana que hemos expuesto hasta ahora se mueve obviamente en el interior de nuestra fe, ya que ahí encuentra su «contexto de fundamentación» y por ello también su plausibilidad convincente. Pero la demostración intraeclesial de su verdad no es suficiente para nuestra esperanza; ésta debe resultar convincente ante todas las personas y no únicamente ante aquellos que ya asumen esta his-

14. Cf. también los escritos mencionados en nota 9.

toria de esperanza o quieren crecer en ella. ¿Cómo hacer esto con claridad metodológica?

En este punto se agrega la argumentación filosófica a la fenomenología antes expuesta. En efecto, encontramos en el entorno de la esperanza cristiana otros modos de esperanza, pero sobre todo la experiencia difusa de una desesperanza radical. La esperanza cristiana es objeto de debate por ambos lados y está a menudo en clara contradicción con ellos. ¿Cómo se puede justificar en esta situación? ¿quién tiene razón? Hemos visto ya que la opción no puede hacerse desde un criterio racional supremo y omnicomprensivo; ello estaría en profunda contradicción con la autocomprensión de la fe, que no cabe medir adecuadamente con el criterio de las posibilidades humanas. Mas no por eso es imposible la comunicación con otros proyectos de futuro humano. Porque la cuestión de la verdad se puede plantear y contestar en un determinado sentido. Y concretamente entendiendo por «verdad» la confirmación de una esperanza en el debate en torno a la figura de un futuro humano para todos. No se discute aquí ni la conformidad con el origen fundante y sustentador de la esperanza ni la conformidad con una posible realización de su proyecto; sólo la conformidad de una esperanza y de su praxis vital con el criterio filosóficamente verificable de convivencia humana de todos constituye aquí el criterio de su verdad y de su acreditación.

Pero ¿cómo enfocar este criterio de la dignidad humana de forma que no obedezca a una posición filosófica subjetiva arbitraria, sino que constituya un criterio susceptible de generalización? A mi juicio, este criterio lo ofrece sobre todo una pragmática lingüística trascendental, según el enfoque (afín en sus rasgos básicos con la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas) propuesto y desarrollado por K. O. Apel[15]. Porque, a diferencia del escepticismo «principal», que defiende el ideal de los métodos empíricos frente a los principios de validez universal de la razón teórica y práctica, Apel busca una fundamentación

15. Cf. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie* II. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt 1983, especialmente 157s, 358s (trad. cast.: *La transformación de la filosofía* I. *El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid 1985); Id. (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt 1976; Id., *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?*, en W. Vosskamp (ed.), *Utopieforschung* I, Stuttgart 1983, 325-355; H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976.

última de la teoría del conocimiento y de la ética sin perder el nivel del debate filosófico alcanzado desde Kant. El planteamiento de Apel consiste en extender la pregunta filosófico-trascendental de Kant por las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero en el sujeto individual a la pregunta por esas condiciones trascendentales de una comunicación dotada de sentido. La filosofía trascendental de Kant aparece «transformada» en filosofía del lenguaje y filosofía social. Apel llega al resultado de que en toda acción comunicativa seria, donde aparece por tanto el interés fundamental de la razón por la comprensión (es decir, por un discurso comprensible, correcto, veraz y ajustado a las normas universalmente reconocidas), se produce necesaria e inevitablemente (como «a priori trascendental») el anticipo de una «comunidad de comunicación universal». En toda comunicación lograda, por imperfecta que sea, se presupone necesariamente y se realiza ya inicialmente una situación comunicativa que incluye en principio a todos los participantes posibles como sujetos con disposición y capacidad para la comprensión y, por tanto, con los mismos derechos. Sólo así resulta posible una comprensión trans-subjetiva por encima de los intereses de todos. «El hombre, como ser hablante que ha de compartir el sentido y la verdad con sus semejantes para poder pensar en forma válida, tiene que anticipar siempre frente a los hechos una forma igual de comunicación y, en ese sentido, de interacción social» [16]. Por eso hay necesariamente en toda acción dotada de sentido y orientada a la comprensión una intención utópica: la anticipación parcial de una comunidad de comprensión universal de personas igualmente legitimadas. Este ideal antropológicamente necesario podría constituir la «estructura básica» trascendental de un futuro digno para todos. Y por eso podría ofrecer también la base de un diálogo sobre la confirmación de diversos modos de esperanza. Concretamente, la confirmación de una esperanza se puede hacer mediante la comparación con este ideal trascendental: ¿hasta qué punto se ajusta una esperanza a este criterio?

También la esperanza cristiana debe someterse a esta comparación. Eso no significa en modo alguno deducir esa esperanza del ideal filosófico de una convivencia digna, o subordinarla al

16. K. O. Apel, *Is die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft...?*, 344.

mismo. La comparación como apertura de comunicación con otros modos de esperanza exige únicamente que nuestra esperanza no se limite a negar este criterio ni a prohibirlo, pues de otro modo renuncia al diálogo con otras creencias y abandona su pretensión misionera de ser «esperanza para los otros». En cambio, este método nada dice sobre el criterio inderivable de la superación de nuestra esperanza cristiano-eclesial más allá del ideal conocido.

Abordamos esta comparación en la cuarta parte de nuestro tratado, sobre todo en diálogo con los proyectos de futuro más significativos de la historia de la filosofía moderna y actual.

III. LOS PUNTOS DE ORIENTACIÓN DEL PRESENTE ENSAYO

Para concluir la introducción vamos a mencionar expresamente tres puntos de orientación de nuestro ensayo, ya que ellos determinan en definitiva el discurso general y las preferencias en la selección de los temas correspondientes.

1. *Esperanza contra toda esperanza*

Escribe Pablo acerca de Abrahán: «Dice la Escritura: Te he destinado a ser padre de todos los pueblos». Fue al encontrarse con el Dios que da vida a los muertos y llama a la existencia lo que no existe cuando Abrahán creyó. Esperar contra toda esperanza fue la fe que lo hizo padre de todos los pueblos, conforme a lo que Dios le había dicho: «Así será tu descendencia». Su fe no flaqueó al considerar su cuerpo materialmente muerto (tenía casi cien años), ni el seno de Sara ya sin vida. Frente a la promesa de Dios, la incredulidad no lo hizo vacilar; al contrario, su fe se reforzó, reconociendo que Dios decía verdad y convenciéndose plenamente de que «tiene poder para cumplir lo que promete» (Rom 4, 17-21).

Nuestro interés se centra, en materia de escatología, en testificar la esperanza de la fe cristiana sin cortapisas ni adaptaciones frente a una falta o reducción de la esperanza, basada hoy en argumentos muy realistas. Queremos purificar los modos de la esperanza cristiana de ciertas ideas y conceptos desfasados, para

dejar traslucir la cosa misma; pero la cosa de nuestra esperanza no podemos acomodarla a las necesidades o a la suficiencia de una época para hacerla plausible. Debe quedar patente en toda la crudeza de su invitación a optar entre el «sí» y el «no» al Dios que puede resucitar a los muertos. Si permanece fiel a sí misma, no puede apostar hoy por un fatalismo intrahistórico insidioso y una apatía paralizante ante los problemas de supervivencia de los hombres, ni tampoco por un realismo pragmático, posturas ambas que ante un cúmulo de dificultades aparentemente insuperables pretenden relegar cualquier esperanza trascendente para nuestra tierra al reino irresponsable de los sueños. Fundamentar una «esperanza contra toda esperanza» que se pueda tomar en serio porque pretende ser un «aguijón en la carne» de nuestros contemporáneos apáticos o pragmáticos debe ser la aspiración de una escatología cristiana actual.

2. *Esperanza que ama la tierra*

Esta fórmula, tomada del título de un libro de K. Rahner [17], sugiere la voluntad de testificar sin cortapisas la esperanza cristiana frente a una tendencia (intracristiana) que reduce esta esperanza a un «más allá» de la muerte individual y colectiva. La muerte y la resurrección son temas centrales de la esperanza cristiana y la teología no puede en modo alguno colaborar en la represión y «tabuización» pública de la muerte. Pero tampoco necesitamos limitar la escatología, a la inversa, a una «teología de la muerte» y de lo que viene después de ella. Como cristianos no esperamos simplemente en la última plenitud de la historia individual, social y universal, sino también en la eficacia cada vez mayor de la salvación definitiva en la historia. «Envía tu espíritu y todo será creado de nuevo, y renovarás la faz de la tierra», oramos los cristianos proclamando el salmo 104. Dios envió al mundo este Espíritu por medio de Jesucristo resucitado; él actúa en medio de nosotros para conformar esta tierra y rehacer en ella la vida social e individual de modo cada vez más digno y humano. Frente a todas las corrientes espiritualistas y dualistas del cristianismo (cuerpo-alma, mundo-ultramundo)

17. K. Rahner, *Glaube, der die Erde liebt*, Freiburg 1966.

queremos reivindicar un legítimo interés materialista de la esperanza cristiana: el futuro intramundano de nuestra tierra y de la convivencia humana en ella es un momento decisivo de la esperanza cristiana en la consumación de la historia.

3. *Venga tu Reino*

Esta segunda petición del Padrenuestro sintetiza las claves de nuestra obra en una fórmula breve. Nos interesa sobre todo mantener viva la esperanza de Jesús inspirada en los profetas de Israel, compartirla y testificar en ella el elemento cristiano específico de nuestra esperanza. Esta esperanza en el reino de Dios no olvida en modo alguno el destino de aquel que proclamó esta esperanza y fue crucificado por ello. Pero sabe también que con la muerte y resurrección de Jesús no quedó anulada la promesa del reino de Dios, sino superada en una nueva figura: una figura que combina la historia y la meta que la trasciende. Bajo este lema, «venga tu Reino», expondremos la historia y la actualidad de la esperanza cristiana [18].

18. El enfoque de nuestra escatología hace que aborde muy someramente las teorías escatológicas pasadas y actuales. Su «objeto material» primario no es la historia teológica de la escatología, sino que trata de exponer y examinar en su verdad el presente y la historia de la esperanza cristiana tal como se manifiesta en determinados testimonios de fe. Para un análisis más profundo remitimos a algunos estudios globales y parciales contemporáneos: R. Guardini, *Die letzten Dinge*, Würzburg [6]1956; K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965; A. Winklhofer, *Das Kommen seines Reiches*, Frankfurt 1959; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca [5]1989; G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969; W. Pannenberg, *Teología y reino de Dios*, Salamanca 1974; D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich 1974; G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, Freiburg [4]1982; G. Greshake, *Más fuertes que la muerte*, Santander 1981; J. Finkenzeller, *Was kommt nach dem Tod?*, München 1976; J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *MySal* V, Einsiedeln 1976, 553-891: *Die Vollendung der Heilsgeschichte* (Chr. Schütz, H. Gross, K. H. Schelkle, W. Breuning); J. Ratzinger, *Escatología*, Barcelona [2]1984; G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* III, *Der Glaube an Gott den Vollender der Welt*, Tübingen 1979 (especialmente los capítulos 11 y 12); H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, Freiburg 1980; G. Bachl, *Über den Tod und das Leben danach*, Graz 1980; Fr. J. Nocke, *Eschatologie*, Düsseldorf 1982; H. U. von Balthasar, *Theodramatik* IV. *Das Endspiel*, Einsiedeln 1982; H. Küng, *¿Vida eterna?*, Madrid 1983; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* VI/2. *Gott der Vollender*, St. Ottilien [2]1982; L. Boff, *Was kommt nachher?*, Salzburg 1982; A. R. van de Walle, *Bis zum Anbruch der Morgenröte*, Düsseldorf 1983; F. Dexinger (ed.), *Tod - Hoffnung - Jenseits*, Wien 1983; W. Bühlmann, *Leben - Sterben - Leben*, Graz 1985.

I
LA PERCEPCION: ANALISIS DE TESTIMONIOS ACTUALES DE ESPERANZA CRISTIANA Y DE SU ENTORNO

I. EL CONTEXTO: ESPERANZA DENTRO DE UNA «RELIGIÓN BURGUESA» [1]

Hace años aparecieron numerosas encuestas de sociología religiosa en las que se preguntaba por las esperanzas de los hombres en nuestra sociedad [2]. Es obvio que esas declaraciones del *homo religiosus statisticus* (H. D. Bastian) no dan una imagen adecuada de la esperanza cristiana actual; pero contienen algunos indicios de lo que pasa realmente por los cerebros y los corazones de muchos cristianos, y que suele quedar encubierto por fórmulas de fe tradicionales. Ahí radica también el valor cognitivo principal para nosotros: en tales encuestas aflora la gran discrepancia entre una esperanza cristiana proclamada oficialmente y una esperanza efectiva con sus ideas muchas veces bastante difusas. Esa información puede hacer al anunciador de la fe algo más modesto y autocrítico. Tomando pie de las investigaciones de G. Schmidtchen, vamos a hacer algunas observaciones sobre los resultados de tales encuestas.

La psicología de la religión descubre en muchas personas de nuestra sociedad —pese a la constante mengua de la fe en una «vida después de la muerte»— una especie de «necesidad interna» de aferrarse a la idea de que la propia persona o al menos un «núcleo» de la misma va a sobrevivir más allá de la existencia terrena. Muchos desean simplemente no morir en el sentido de una desaparición radical de su yo. De esta manera se expresa algo así como una tendencia antropológica a la autoconservación con la que reaccionan los hombres a la experiencia de su finitud y mortalidad. Es característico de esta idea desiderativa el inde-

1. Cf. especialmente G. Schmidtchen, *Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Struktur*, München 1973, 171, 256.

2. Por ejemplo, la famosa encuesta Emnid de la revista Der Spiegel: *Was glauben die Deutschen?*, München 1968, especialmente 81s; o el informe sobre la encuesta europea más reciente: J. Stoetzel, *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne*, Paris 1983; un breve resumen de sus resultados más importantes en J. Kerkhofs, *Choisir*, Ginebra, enero de 1984, 13-17. Cf., para la sociedad española, J. L. Villalaín Benito - A. Basterra Pérez - J. M. del Valle López, *La sociedad española de los 90 y sus nuevos valores*, Madrid 1992.

pendizarse ampliamente de una determinada praxis de fe y de esperanza cristiana; lo cristiano no queda así integrado ni depurado, sino que se combina más bien con ideas de otros ciclos culturales (por ejemplo el nuevo nacimiento).

Esas y otras creencias afines son más frecuentes, como es natural, en personas de más de 60 años, cuando la problemática de la muerte es especialmente ineludible. En la edad adulta se constata el mayor escepticismo, lo cual obedece a una entrega muchas veces obsesiva a la profesión y a la denominada «lucha por la vida».

La expectativa de una «supervivencia después de la muerte» parece ser más acentuada cuanto más elevada es la formación escolar; así, alcanza su menor frecuencia entre los trabajadores y su mayor frecuencia entre los intelectuales. La explicación de ello podría ser que el tenor de vida de los intelectuales y los universitarios ofrece mayores posibilidades para conocer y ponderar el valor de la singularidad de la persona y de su dignidad incondicional. Además, los intelectuales tienden más a elaborar, en contacto con todas las posibles ideas cosmovisivas y religiosas, una imagen sincretista del universo donde encuentra su lugar la «inmortalidad del alma» bajo una u otra forma. En la edad moderna esta creencia se ajusta aproximadamente a lo que J. J. Rousseau (1712-1778) llamó «religión burguesa», que se caracteriza, según él, por cuatro «dogmas fundamentales» que son la base de la moral y del Estado: la fe en la existencia de un ser divino todopoderoso, en la providencia, en una vida después de la muerte y, por último, en una recompensa de los justos y un castigo de los malos.

Detrás de esas ideas religiosas suele haber un modelo espiritualizado de propiedad que se quiere perpetuar y mantener en el propio *status quo*, relativamente satisfactorio. A ello se agrega a menudo (desde la Ilustración) el ideal de perfeccionamiento moral progresivo que sólo después de la muerte (quizá en varias etapas) se puede alcanzar plenamente (cf. primera parte, VII, y cuarta parte, 2.II). Desde el comienzo de la industrialización, el alejamiento de las capas sociales bajas de este sistema de valores de la burguesía (por sus menores posibilidades de acceso a la educación y a las rentas) influyó negativamente en el sentimiento de autoestima, que implicaba una esperanza de «eternidad», y en el ideal de una plenitud personal.

Esta «religión burguesa» deforma notablemente la esperanza cristiana en la resurrección, si se recuerda que esa esperanza fue anunciada originariamente a los abandonados y proscritos de este mundo, a los crucificados y humillados, no a los beneficiarios de la sociedad judía de la época. En efecto, la esperanza de la resurrección surgió en medios judeo-apocalípticos y, por tanto, en situaciones de extrema amenaza y opresión (cf. segunda parte, 1.III). Fue un móvil decisivo de la resistencia y rebelión contra el dominio extranjero injusto (especialmente entre los macabeos). La «resurrección» se relaciona, desde los orígenes de esta esperanza, con la «insurrección» contra la injusticia y el infortunio de la historia, y no con una voluntad de conservación absoluta de lo alcanzado, no con un afán de autoposesión incluso más allá de la muerte. Hoy, en cambio, esta esperanza ejerce la función social de «dominio de la contingencia», función asignada a la religión. Porque las personas que creen en Dios y esperan en una vida después de la muerte imaginan estar en mejor situación respecto a la muerte. Algo de verdad hay en esto, obviamente; pero alberga el gran peligro de un suave adormecimiento del cristianismo. Entonces la esperanza cristiana no es ya un reto, sino que «hace más atractivo el status quo»[3]. Conviene tener presentes, como trasfondo, estas consideraciones críticas tomadas de la sociología de la religión al analizar en la primera parte de nuestra *fenomenología* teológica de la esperanza cristiana algunos textos que proceden del espacio vital y lingüístico eclesial más estricto.

II. El cielo como patria: la canción religiosa «Peregrinos en la tierra» y textos de la liturgia de difuntos

Peregrinos en la tierra, caminamos sin descanso
entre penas y trabajos hacia la patria eterna.
Desiertos están los caminos y a veces nos vemos solos.
En estas oscuras sendas nadie quiere acompañarnos.
Sólo un guía tenemos: Cristo, el Señor,
que fiel camina a nuestro lado cuando todos nos olvidan.
Caminos hay que llevan más allá de este mundo.
No perdamos el rumbo hacia la casa del Padre.

3. P. Rottländer, *Ein gewisser Klott oder Gott oder so ähnlich...*, en T. R. Peters (ed.), *Theologisch-politische Protokolle*, München-Mainz 1981, 66.

Y si sentimos fatiga, envíanos tu luz,
Dios de bondad, y encontraremos la casa
(Georg Thurmair) [4].

Se trata de uno de los cantos religiosos más difundidos en nuestro siglo y se entona normalmente en las celebraciones de difuntos. Para entender correctamente su significado conviene recordar el origen: su letra y música datan de 1935, época del tercer Reich, y fue compuesto para el movimiento de la Juventud católica. Delata indirectamente la posición defensiva que iba adoptando esa juventud y toda la Iglesia, pero también el intento de oponerse a la ideología nazi a través del canto. Concretamente: frente al mito del «tercer imperio» como cumplimiento de todas las promesas del «reino de Dios» se afirma en clara antítesis que aquí no se consuma el reino de Dios, que no somos ciudadanos de este «tercer imperio», sino «peregrinos en la tierra» caminando penosamente «a la patria eterna» que se encuentra «en el cielo», al lado de Dios.

Este canto pone también de manifiesto que la esperanza cristiana en la resurrección puede ser siempre un signo de resistencia contra los sistemas totalitarios. Los ejemplos más elocuentes de esto son el último libro del nuevo testamento, el Apocalipsis o revelación secreta de Juan, y muchos testimonios de la antigua Iglesia de los mártires. En el canto que hemos transcrito, esta resistencia se expresa en la terminología del movimiento juvenil de aquella época y de su éxodo de la sociedad. Se inspira en determinados textos bíblicos como Flp 1, 21-24: «Pues para mí Cristo es la vida, y la muerte una ganancia... Deseo morirme y estar con Cristo: sería mucho mejor»; y Flp 3, 20: «nuestra patria está en el cielo».

Otra razón de la popularidad de este canto en Alemania es que refleja una experiencia humana permanente: la del carácter transitorio de la vida en este mundo y, a la vez, la presencia de la muerte en medio de la vida, concretamente en sus «formas precursoras», el abandono, la soledad, la fatiga, las penalidades. El único consuelo nos lo ofrece la compañía fiel y constante de Jesucristo, que nos precedió en este camino y nos preparó la

4. De *Gotteslob —Katholisches Gebet— und Gesangbuch*, Stuttgart 1975, n. 656.

salida feliz de este mundo sujeto a la muerte, en dirección a la «casa del Padre». Ese es nuestro verdadero hogar, la patria de los cristianos. La esperanza de este canto se dirige a la patria que está más allá de la muerte; a ella se aspira —gracias a la presencia del acompañante, Cristo— con la confianza que da la fe. Hay que reconocer, no obstante, el fuerte tono de resignación que hay en este canto en lo que se refiere al mundo terreno, previo a la muerte; caminos desérticos, sendas oscuras y olvido caracterizan la vida en esta tierra, que es sólo una estación transitoria de una larga y penosa peregrinación rumbo a la vida verdadera. Todo consiste en perseverar en este viaje y encontrar la salida correcta de este mundo, el camino de Cristo hacia la casa del Padre, a las moradas que él tiene allí preparadas (cf. Jn 14, 1s).

Este lenguaje de esperanza se ajusta perfectamente al ambiente de la liturgia oficial de difuntos [5]. Así se comprueba en los salmos utilizados que adquieren, en el marco de esa celebración, una interpretación nueva referida al más allá de la muerte individual. Por ejemplo, el salmo 103:

> El conoce, en efecto, nuestra hechura,
> recordando que el polvo es nuestra condición.
> Como hierba, son los días del hombre;
> como la flor del campo, así su florecer.
> Apenas pasa el viento sobre ella,
> ya no existe, ni su lugar la reconoce.
> Mas la gracia del Señor dura por siempre
> para los que le temen y honran (v. 14-17).

O también el salmo 130:

> Yo espero en el Señor, mi alma espera;
> yo confío en su palabra.
> Mi alma aguarda al Señor
> más que el vigía la aurora.
> Más que el vigía la aurora,
> que Israel espere en el Señor.

5. Cf. *Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes* (edición por encargo de las diversas conferencias episcopales del área lingüística alemana), 1976, 71s; R. Kaczynski, *Die Sterbe - und Begräbnisliturgie*, en H. B. Meyer y otros (eds.), *Gottesdienst der Kirche*, Regensburg 1985, 195-232; L. Bertsch, *Befähigung zur Trauer*, en H. Becker - B. Einig - P. O. Ullrich (eds.), *Im Angesicht des Todes*, St. Ottilien 1986.

Pues con él está la gracia
y el cumplido rescate.
El es el que redime a Israel
de todos sus pecados (v. 5-9).

En la misma línea está la teología de la oración que se recita al comienzo del sepelio:

> Escucha en tu bondad, Señor, nuestras súplicas ahora que imploramos tu misericordia por tu siervo N., a quien has llamado de este mundo: dignáte llevarlo al lugar de la luz y de la paz, para que tenga parte en la asamblea de tus santos. Por Jesucristo nuestro Señor. Amén.

O la doble antífona galo-romana de la alta edad media que se canta camino de la tumba.

> Al paraíso te lleven los ángeles, a tu llegada te reciban los mártires y te introduzcan en la ciudad santa de Jerusalén. El coro de los ángeles te reciba, y junto con Lázaro pobre en esta vida, tengas descanso eterno.

El sentido de estos textos es inequívoco: la vida es una peregrinación y la muerte es la entrada en el paraíso. Esta palabra deriva del persa y significa propiamente un parque acotado, un jardín de delicias lleno de árboles. En los Setenta designa el jardín del Edén de Gén 2: la creación en estado puro. La literatura apocalíptica de la época de Jesús aplica este término al tiempo final, consumado, tras la destrucción del mundo y el gran juicio; el tiempo final es esperado como un retorno al tiempo primigenio. Encontramos ya indicios de esta interpretación en Ez 36, 35 y en Isaías 51, 3[6]. Como lugar del paraíso aparecen en los más diversos escritos apocalípticos la tierra y sobre todo Jerusalén, o el cielo: la Jerusalén celestial. Los dones primordiales del paraíso son «el árbol de la vida, el banquete final y la comunión con Dios, que comentará la *torá* con su pueblo y danzará en corro»[7]. Pero este paraíso existe ya veladamente en el tiempo presente, o bien en confines desconocidos de la tierra o en el cielo, que aparece como morada de Dios encima del firmamento.

6. Cf. *Paradies*, en LThK VIII, Freiburg ^{2}1963, col. 67-72.
7. *Ibid.*, 71.

Posteriormente, en el proceso de individualización y diferenciación de la idea del más allá, el paraíso se concibe, junto con el *še'ol*, como lugar de «estancia provisional» (hasta la consumación universal) para algunos muertos ilustres: los patriarcas, justos y elegidos de Dios.

Esta concepción fue asumida por la Iglesia cristiana primitiva para solventar el problema del estado intermedio de los muertos hasta el último juicio (cf. tercera parte, 2.II). Se apoya en la frase dirigida por Jesús al malhechor en la cruz (cf. Lc 23, 43) y se aplica a los mártires y a los justos que son transportados por los ángeles al paraíso inmediatamente después de su muerte. En todo caso, esta figura de la esperanza, tomada sobre todo del judaísmo, se combina en la liturgia de difuntos con una idea específicamente cristiana acerca de la vida en ese «paraíso», como se expresa especialmente en la escatología joánica: «Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, vivirá aunque muera; y todo el que vive y cree en mí, no morirá para siempre» (Jn 11, 25s). El «ser-en-Cristo», que equivale a la fe, lleva ya consigo la vida eterna, abre el acceso al «paraíso», tanto ahora en la vida terrena como después de la muerte. Por eso precisamente el Evangelio de Juan no propone una transformación esencialmente nueva después de la muerte; esa transformación se produce de modo mucho más decisivo ahora, con la fe en Jesucristo. La liturgia eclesial combina la tradición judía con esta esperanza joánica y también con la paulina, que muestra un carácter más apocalíptico y por eso contempla explícitamente una resurrección escatológica de los muertos por medio de Cristo. Así dice el texto que se recita en el momento de depositar el féretro en tierra: «Dios todopoderoso ha llamado nuestro hermano, y nosotros ahora enterramos su cuerpo, para que vuelva a la tierra de donde fue sacado. Con la fe puesta en la resurrección de Cristo, primogénito de los muertos, creemos que él transformará nuestro cuerpo humillado y lo hará semejante a su cuerpo glorioso. Por eso encomendemos nuestro hermano al Señor, para que lo resucite en el último día y le admita en la paz de su Reino». Las distintas concepciones escatológicas, dentro de su variedad, coinciden en un núcleo común: la comunión definitiva con Dios se espera como participación en la vida resucitada de Cristo, en la que se cumplirán también las promesas del «paraíso».

III. Celebración litúrgica de la esperanza: la tercera plegaria eucarística

Vamos a analizar un texto litúrgico que pertenece a la vida cotidiana de la Iglesia y reivindica a la vez para sí una validez universal. Este texto fue redactado en 1966 por el benedictino italiano Vagaggini (profesor de teología en Milán) en el curso de la reforma litúrgica posterior al concilio Vaticano II. La Comisión de liturgia romana reelaboró el esquema propuesto por él, hasta que fue editado oficialmente en 1968 por el papa Pablo VI para el uso litúrgico. ¿Qué esperanza escatológica se expresa en esta plegaria eucarística?[8].

1. *Retorno de Jesús*

> Este es el sacramento de nuestra fe:
>
> Anunciamos tu muerte,
> proclamamos tu resurrección.
> ¡Ven, Señor, Jesús!
>
> Así, pues, Padre al celebrar ahora el memorial de la pasión salvadora de tu Hijo, de su admirable resurrección y ascensión al cielo, mientras esperamos su venida gloriosa, te ofrecemos, en esta acción de gracias, el sacrificio vivo y santo.

Tanto en la aclamación como en la *anamnesis* se habla del retorno del Señor, en referencia a la parusía final de Jesucristo, juez del universo. Este texto se refiere así al testimonio de esperanza más antiguo de la Iglesia primitiva, tal como se expresa en la invocación litúrgica *maranatha*: «Ven, Señor Jesús» (1 Cor 16, 22; Ap 22, 20; Did 10, 6). También es un precedente la frase de 1 Cor 11, 26: «Cada vez que comemos de este pan y bebemos de este cáliz, anunciamos tu muerte, Señor, hasta que vuelvas».

Dado que esta esperanza se articuló desde el principio en el marco de la eucaristía, adopta una figura cultual muy determi-

8. El texto castellano de la tercera plegaria eucarística ha sido tomado de la traducción de la Comisión episcopal de liturgia (1988) que aparece en el *Misal romano completo* I, Madrid 1988; sobre su génesis y estructura, cf. J. H. Emminghaus, *Die Messe. Wesen - Gestalt - Vollzug*, Klosterneuburg 1976, 255-263.

nada: la parusía de Jesús se celebra en la eucaristía de modo simbólico-sacramental. Pero la celebración suscita a la vez la esperanza del retorno manifiesto, «en gloria», del Señor al final de los tiempos.

2. *Reunión definitiva de la Iglesia*

Esta idea aparece sobre todo al comienzo de la epiclesis antes del relato de la institución[9]:

> Santo eres en verdad, Padre, y con razón te alaban todas tus criaturas, ya que por Jesucristo, tu Hijo, Señor nuestro, con la fuerza del Espíritu santo, das vida y santificas todo, y congregas a tu pueblo sin cesar, para que ofrezca en tu honor un sacrificio sin mancha desde donde sale el sol hasta el ocaso.

Se adopta aquí la antigua tradición judía de la acción de gracias después de la comida, en la que se pide la reunión de los hijos dispersos de Israel en la nueva Sión; esto ocurrirá gracias al mesías esperado al final de los tiempos, que fundará su reino eterno en Jerusalén. Este uso fue asumido muy pronto para la celebración de la eucaristía cristiana; así en *Didajé* 9, 4: «Como este pan repartido estaba disperso en el campo y fue recogido para formar una unidad, así sea congregada tu Iglesia desde los confines de la tierra para formar tu reino...».

Es la esperanza que comparte nuestra plegaria eucarística: en el presente y en el futuro («sin cesar») ha de congregarse un pueblo de Dios universal («desde donde sale el sol hasta el ocaso») para la celebración eucarística («para que ofrezca en tu honor un sacrificio sin mancha»). El fundamento neotestamentario de esta esperanza consiste en la promesa del hijo del hombre en su venida: «Enviará a sus ángeles al toque de trompetas para que reúnan a los elegidos desde los cuatro vientos, de un extremo a otro de los cielos» (Mt 24, 31). El lenguaje litúrgico de la plegaria habla en presente: «Congregas a tu pueblo...». El final es, pues, un presente eucarístico; la reunión definitiva del pueblo de Dios se produce ya en el presente y alcanzará un día su perfección.

9. Cf. E. J. Lengeling, *Von der Erwartung des Kommenden*, en J. G. Plöger (ed.), *Gott feiern*, Freiburg 1980, 193-238, especialmente 212s.

3. *Comunión con los elegidos*

> Que él nos transforme en ofrenda permanente, para que gocemos de tu heredad junto con tus elegidos: con María, la Virgen Madre de Dios, los apóstoles y los mártires, y todos los santos, por cuya intercesión confiamos obtener siempre tu ayuda.

En la tercera plegaria después del relato de la institución se expresa especialmente la esperanza de la acogida definitiva en la «comunión de los santos» ya consumada en el cielo. Como base bíblica podrían servir aquí, sobre todo, Hech 20, 32 y Ef 5, 5. Se espera la plenitud de la vida como una herencia prometida; somos ya hijos de Dios, hijos en el Hijo (cf. Rom 8, 17), llenos del Espíritu del Hijo. Este Espíritu nos brinda la firme confianza en la plenitud de esta participación en la vida de Cristo que no esperamos como felicidad individual y privada, sino en comunión con todos los elegidos.

4. *Oración por los difuntos*

> A nuestros hermanos difuntos y a cuantos murieron en tu amistad recíbelos en tu Reino, donde esperamos gozar todos juntos de la plenitud eterna de tu gloria.

En la oración por los difuntos se implora la misericordia de Dios sobre ellos y su acogida en la gloria del Padre. Aunque no se concrete el cuándo y el cómo se espera eso, cabe presumir que no sucederá en un futuro remoto, sino que acontece ahora. Esta esperanza adopta la imagen bíblica del banquete en el reino de Dios, en el que desean participar definitivamente los ahora celebrantes después de su muerte (cf. Lc 22, 30). La oración por los difuntos concreta más esta plenitud: «Haz que participe en la resurrección, cuando Cristo resucite a los muertos y haga nuestro cuerpo terreno semejante al suyo transfigurado» (cf. Flp 3, 20s; 1 Cor 15, 42s). «Entonces enjugarás nuestras lágrimas» (cf. Ap 7, 17; 21, 4); «te veremos a ti, Dios nuestro, como eres, seremos semejantes a ti por siempre y cantaremos tu alabanza incesantemente» (cf. 1 Jn 3, 2). Esta oración recoge algunas ideas bíblicas sobre la plenitud final: la expectativa de un último día al final de

la historia, con la resurrección de los muertos por medio de Cristo en su segunda venida; después, la promesa de un reino definitivo de paz y de reconciliación «sin lágrimas», que el Apocalipsis predice tras la ruina de la historia actual; y por último, el encuentro cara a cara, en que la autorrevelación de Dios alcanza su plenitud.

Podemos decir, en síntesis, que la comunidad expresa en esta plegaria eucarística la esperanza de su encuentro con Cristo y con la gloria de Dios en su reino eterno. Con ello no está dicho si este encuentro se producirá ya en la muerte o al final de la historia; en cualquier caso se ubica en un «más allá» trascendente a la historia, que para el hombre creyente adopta una figura inequívoca en la muerte. Esta esperanza tiene un fuerte acento eclesiológico; el individuo encuentra su felicidad en la perfección de la *communio sanctorum*. Se relaciona a la vez muy estrechamente con el anticipo sacramental y cultual de esta salvación escatológica: hemos recibido ya las arras de la promesa en el Espíritu santo, y esto se representa sacramentalmente en la celebración de la eucaristía. Este enfoque da sin duda una confianza y una seguridad de cumplimiento a la esperanza del cristiano; pero puede privarla también de la ardiente pasión por el futuro aún pendiente, que es el peligro que acecha siempre a una anticipación cultual de la salvación, donde la esperanza degenera fácilmente en simple ceremonia litúrgico-eclesial.

IV. Utopía mesiánica: «Esbozo para un himno pascual»

Bella es la tierra y fácil el vivir
en valle de esperanza.
La oración es escuchada, Dios habita cerca,
detrás del seto.

Nada dice el periódico de construcción
de torres. El cuchillo
no encuentra al asesino; éste
sonríe con Abel.

La hierba es de un verde más inmarcesible
que el laurel. En el tubo
del misil anidan las palomas.

No zumba errante la mosca en
cristal de muerte. Todos
los caminos están abiertos. En el mapa
faltan las fronteras.

La palabra se entiende. El que
dice sí, piensa sí, y
«yo amo» significa: ahora y
por siempre.

Lenta arde la ira. La
mano del pobre nunca está
sin pan. Las balas se paran
en vuelo.

De noche el ángel está a la puerta. Lleva
nombres conocidos y
dice cuando muero:
Levántate [10].

Este poema actualiza las antiguas promesas proféticas del reino de paz mesiánico (por ejemplo, Is 9, 1-6; 11, 1-10), como se ve por las numerosas alusiones a imágenes bíblicas.

Tratemos de analizar las ideas de esperanza más importantes de este poema.

La primera estrofa canta la experiencia de un nuevo mundo y de Dios. En alusión a un conocido canto religioso («Bella es la tierra, el señor la ama...») se anuncia aquí la pascua expresamente para nuestra tierra y no para un más allá lejano y trascendente. Esta tierra se transforma en otra «nueva», de «valle de lágrimas» en «valle de esperanza». La razón de este cambio está en que Dios hace morada en medio de los hombres (cf. Ap 21, 22: «El Señor, vuestro Dios, el soberano de toda la creación, es su templo; él y el cordero»). También se puede sentir su cercanía, porque las oraciones son escuchadas y no parecen ya lanzadas a una oscura y silente lejanía.

Partiendo de aquí, la segunda estrofa suscita la esperanza de una nueva humanidad: Babel, como símbolo de la prepotencia humana y de la discordia y confusión idiomática entre los pueblos, pasa al olvido. Caín y Abel, los símbolos de la pelea sangrienta entre hermanos, sonríen ahora el uno al otro; se sienten hermanos e hijos del mismo padre.

10. R. O. Wiemer, *Ernstfall*, Stuttgart ^{2}1973, 75.

La tercera estrofa sueña con una nueva valoración de la naturaleza: la simple hierba es superior, porque es más inmarchitable que el laurel, el antiguo símbolo de victoria en las batallas. El laurel es sustituido por la hierba, imagen del jugar, reposar y retozar pacífico. Los misiles convertidos en nidos de pájaros cesan en su función asesina como instrumentos de la guerra.

La cuarta estrofa pinta el cuadro de la nueva movilidad entre los hombres: en esta tierra nueva no será ya preciso el coche, muchas veces tan agresivo y brutal, como principal vehículo, para el encuentro entre los hombres. Todos los caminos están abiertos, sin barreras, sin prohibiciones, sin peligros. Caen las fronteras entre los pueblos; hay una sola humanidad.

La quinta estrofa habla de un nuevo lenguaje: será un lenguaje claro, comprensible, fiable y consistente. Abolirá la inflación de muchas palabras vacías que se lleva el viento.

De todo ello se desprende en la sexta estrofa un orden nuevo de convivencia: en este mundo nuevo, donde se ofrece una fiesta de pascua universal, no hay lugar para la ira, la injusticia, la pobreza, el hambre, el afán de destrucción y aniquilación.

Hasta la muerte habrá cambiado, como sugiere la séptima y última estrofa: los hombres han perdido el miedo al enigma de la muerte y a la propia perdición en ella, porque está a la puerta un conocido mensajero de Dios que dice: «Levántate»... para resucitar, obviamente. La «tierra nueva» incluye un «cielo nuevo» que nos recibe al morir. Como la Biblia habla siempre conjuntamente de los cielos nuevos y la tierra nueva, lo mismo hace este canto de pascua: habla de una esperanza que ama la tierra, pero que en modo alguno olvida el cielo.

En este canto de pascua reviven las antiguas visiones y sueños, conocidos en todos los pueblos, de una «creación reconciliada». Dios puede movilizar de nuevo las mejores posibilidades de su creación, y esto despierta la confianza en él. Lo verdaderamente cristiano de esta esperanza consiste en que se expresa en un canto de pascua; de ese modo presupone (implícitamente) la resurrección del Jesús crucificado como fundamento de esta nueva creación: con su resurrección se movilizan las posibilidades de todo el universo.

Esta forma de esperanza en una nueva creación reconciliada se refleja hoy en muchos poemas y canciones recientes que

encuentran gran eco sobre todo entre los jóvenes; ofrecen justamente un renacer de las visiones de futuro proféticas y apocalípticas. Pueden servir de ejemplo canciones como *Wir haben einen Traum* («Tenemos un sueño»), *Andere Lieder wollen wir singen* («Otras canciones queremos cantar»), *Alle Knospen springen auf* («Todos los capullos se abren»); *In deinen Toren werd ich stehen, du freie Stadt Jerusalem* («A tus puertas estoy, ciudad libre de Jerusalén»). Ante tal proliferación de cantos de esperanza no es posible reprimir (con toda simpatía) la pregunta crítica de si no se limitan a articular los sueños o compensaciones románticas de la propia discrepancia interior con la dura realidad. Podemos y debemos aplicar con Brecht (*Der Zweifler*, «El escéptico») a estas canciones el riguroso criterio: ¿cómo os comportáis, cómo vivís los que cantáis tales canciones? ¿influye realmente la palabra creadora del Dios resucitador de muertos y el Espíritu renovador de todo en vuestra vida y nuestra vida, cambiándola? Esa transformación real en nuestra vida social aparece, por ejemplo, en las «Notas de un capellán de empresa», donde Franz Segbers hace decir a un miembro del consejo de empresa: «Llevo cinco años en el consejo de empresa, reclamando que las duchas funcionen más tiempo después del trabajo. Por fin lo he conseguido. Eso supone cinco centímetros de resurrección. Pero seguiré luchando hasta la resurrección total del ser humano»[11]. Este símil de la «resurrección por centímetros» recuerda la parábola del grano de mostaza (Mc 4, 30-32): en la historia humana el reino de Dios aparece siempre en forma de grano de mostaza; y cada esfuerzo de este grano por hacerse «árbol grande» parece un paso insignificante, impotente frente a las enormes fuerzas de muerte y destrucción. Y sin embargo, esos pasos son necesarios para llegar a la «plena resurrección del ser humano», que nosotros esperamos de Dios como perfeccionamiento de nuestras acciones.

Esta mediación social de la esperanza cristiana aparece expresada en otro texto que vamos a analizar en el siguiente apartado y que ha inspirado a muchos cristianos en los nuevos «movimientos sociales», comprometidos especialmente en temas de paz, medio ambiente, feminismo, extranjeros y tercer mundo.

11. F. Segbers, *Auferstehung zentimeterweise. Aufzeichnungen eines Betriebsseelsorgers*, en T. R. Peters (ed.), *Theologisch-politische Protokolle*, 49.

V. PERSPECTIVAS SOCIALES: «NUESTRA ESPERANZA», UNA PROFESIÓN DE FE EN NUESTRO TIEMPO [12]

1. *Nota prelimiar sobre el Sínodo común de los obispos de la República Federal de Alemania (1971-1975) y sobre el texto*

De 1971 a 1975 se celebró en Wurzburgo, en ocho períodos de sesiones, el sínodo de los obispos de Alemania Federal, inspirado por el concilio Vaticano II. Participaron en él más de trescientos miembros (elegidos, natos y nombrados) de todos los círculos del catolicismo alemán, y se aprobaron dieciocho textos de resoluciones. Su tarea principal consistió en concretar los documentos del concilio aplicándolos a la situación de la iglesia alemana [13].

Este sínodo es sin duda uno de los acontecimientos más significativos de la reciente historia del catolicismo en Alemania, porque la Iglesia se manifestó en él como una «comunidad de creyentes», como pueblo de Dios en situación de búsqueda y de peregrinación. La actitud inicial del sínodo fue, una vez más, muy estimulante, aunque después las resoluciones quedaron muchas veces en papel mojado. No obstante, los documentos, por su carácter oficial, son de un valor extraordinario precisamente hoy, cuando muchos impulsos del concilio parecen atrofiarse [14].

Antes del sínodo tuvo lugar una encuesta de gran envergadura, destinada a indagar la actitud de los católicos de la República Federal sobre su fe [15]. En los resultados llamó la atención la situación actual de crisis en la fe, concretamente en su relación con la realidad social concreta. Muchos cristianos veían (y siguen viendo) en este punto un abismo que ellos son ya incapaces de salvar. Precisamente este problema de conciliación de la fe y la realidad social se iba a abordar en un documento del sínodo, como variante alemana, en cierto modo, de la gran constitución pastoral del

12. *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, en *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe* I, Freiburg 1976, 84-111. Marcamos las citas literales de esta resolución sinodal con el número de página correspondiente de esta edición.

13. Cf. K. Lehmann, *Allgemeine Einleitung*, en *Gemeinsame Synode...*, 21-67.

14. Cf. la introducción de Th. Schneider, en *Gemeinsame Synode...*, 71-84.

15. Los resultados de esta encuesta aparecen recogidos en G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, Freiburg 1972; cf. también K. Forster (ed.), *Befragte Katholiken - Zur Zukunft von Glaube und Kirche*, Freiburg 1973.

concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*. Como allí, también aquí figura la palabra esperanza no sólo al comienzo, sino en el núcleo de las afirmaciones sobre la relación entre la fe y la realidad social. Este escrito pretende ser una especie de preámbulo para los otros documentos sinodales; por eso no se pensó primariamente en un trabajo de comisión, sino en un esbozo perfilado y unitario. El sínodo encargó la redacción de este documento a J. B. Metz, cuyas ideas y lenguaje se mantuvieron sustancialmente pese a las numerosas adiciones y cambios introducidos en comisiones y en asambleas plenarias. Este texto es sin duda uno de los documentos mejores y más convincentes del sínodo. Pretende infundir ánimo a los creyentes acosados, apelando a una esperanza viva y razonada en medio de nuestra sociedad.

La «ley estructural» intrínseca[16] de esta profesión de fe se puede formular así: el tema de la fe (el *articulus fidei*, por decirlo así) aparece en frases del nuevo testamento y se contrapone a ellas un determinado talante social como experiencia de contraste. Se destaca la significatividad de la profesión de fe frente a esta situación, subrayando su función crítica sobre estas tendencias sociales. Pero a ello se une una autocrítica sincera y una exhortación a los cristianos, sin dejar de recordar los caminos erróneos en la historia y en el presente. Al final de cada sección se hace referencia a una importante ayuda en esta situación concreta.

¿Qué esperanza aflora en esta profesión de fe? Voy a señalar brevemente los aspectos de contenido más importantes:

2. *Resistencia y fantasía al servicio de la humanidad*

La esperanza cristiana vive en la resistencia contra determinados extravíos de la sociedad moderna, y si se profesa con convicción, puede ser la base para evitar estos extravíos y buscar nuevos caminos más humanos. Esto se concreta más en los temas de la profesión de fe. Así, el documento presenta la fe en el «Dios de la esperanza» como resistencia contra una imagen del hombre carente de misterio, contra la reducción del ser humano a un mero «ser de necesidades» y también como fundamento para que

16. Cf. la introducción de Th. Schneider, *Gemeinsame Synode...*, 76.

los hombres se preocupen del sufrimiento absurdo de otros y puedan anhelar la salvación y la justicia para todos. O considera la esperanza, desde la perspectiva del recuerdo de la «vida y muerte de Jesucristo», como resistencia contra una sociedad represora del dolor, incapaz de sufrir, y a la vez como razón de esa solidaridad que sabe acercarse a la historia del sufrimiento universal y anónimo de la humanidad e intenta superarla en la medida de lo posible. La esperanza en la «resurrección de los muertos» se puede vivir, por un lado, como resistencia contra el olvido social de los muertos y la represión de la muerte y, por otro, como motivo de esperanza para los olvidados, los aplastados por el progreso, los oprimidos por una historia de vencedores, como una esperanza que nos hace solidarios de ellos y toma posición contra la voluntad de autoafirmación absoluta que predomina ampliamente en nuestra sociedad. La esperanza en el «juicio» opone resistencia a los sueños de armonización superficial de nuestra sociedad y fundamenta a la vez una apuesta consecuente y radical en favor de la justicia; busca la igualdad de todos los hombres en su responsabilidad vital delante de Dios y, en consecuencia, el derecho definitivo de los que aquí son tratados injustamente. También la esperanza en el «perdón de los pecados» ofrece una clara resistencia al secreto delirio de inocencia de nuestra sociedad y a su mecanismo de exculpación; en ella puede estar también el fundamento para el nuevo descubrimiento de la libertad y responsabilidad del hombre, pero también para la posibilidad de aceptarse a sí mismo pese a los límites y errores, y de ponerse siempre en camino. La esperanza en el «reino de Dios» es contraria a un optimismo ingenuo de la evolución de la sociedad, a la utopía del «hombre nuevo» planeado tecnológicamente y de una «sociedad de ordenadores exenta de sorpresas» (p. 96). En ella se basa asimismo la apuesta apasionada y confiada por el futuro de nuestro mundo; porque esperamos su plenitud en virtud del «poder transformador de Dios, como acontecimiento escatológico cuyo futuro ha comenzado ya irrevocablemente para nosotros en Jesucristo» (p. 97). La esperanza para la «creación» como «cielo nuevo y tierra nueva» se puede manifestar como resistencia contra la negación total de la realidad existente, que lleva a un «mundo expoliado»; sienta a la vez la base para valores humanos como la gratitud, la amistad, la fiesta y el

juego, el gozo en Dios y en su mundo. La esperanza en la «comunidad de la Iglesia» como presencia significativa de la nueva creación se acredita en la resistencia contra un individualismo y egoísmo de la esperanza y como base para la formación de una comunidad universal donde la esperanza «adquiera imperceptiblemente la figura y el movimiento del amor y de la *communio*» (p. 99).

3. *Esperanza en una vida antes y después de la muerte*

La esperanza cristiana se refiere a este mundo terreno, a las posibilidades «ilimitadas» de Dios con él. Porque el esperado reino de Dios no se identifica con el contenido de aquellas utopías que buscan la perfección de la humanidad, un cielo nuevo y una tierra nueva como resultado de luchas y procesos socio-históricos. Esta perfección se espera como acontecimiento escatológico del poder transformador de Dios (p. 97). La esperanza cristiana rechaza cualquier idea de autoperfeccionamiento de la humanidad; sólo Dios puede brindar una perfección definitiva y total.

Por otra parte, esta perfección tampoco puede producirse al margen de nuestra historia; es esta tierra la que se ha de transformar. Se ha transformado ya fundamentalmente en Jesucristo, cuya nueva vida compartimos en el bautismo, la eucaristía y los demás sacramentos, y especialmente en el testimonio de nuestra conducta, que nos convierte en signo real del reino de Dios ya ahora: «como agentes de paz y misericordiosos, como personas con pureza y pobreza de corazón, como afligidos y luchadores con hambre y sed insaciable de justicia» (p. 97). La promesa del reino de Dios, que sólo se puede expresar en imágenes porque da respuesta a nuestras más profundas esperanzas y anhelos, despierta en nosotros la responsabilidad para una configuración de este mundo con arreglo a las imágenes de nuestra esperanza: «El reino de Dios no es indiferente a los precios del comercio mundial» (p. 97).

Pero esto no supone en modo alguno una perfección puramente intramundana, sino que incluye la muerte y la resurrección de los muertos. Nuestra esperanza no se refiere sólo a los que viven ahora o a las futuras generaciones, sino también al pasado y a los muertos, a los desbordados y olvidados por la

historia. «Al fin y al cabo, la felicidad de los nietos no alivia la desgracia de los abuelos, y no hay progreso social que ponga remedio a la injusticia cometida con los muertos» (p. 91). Si la muerte no va incluida en la esperanza, las promesas de futuro son triviales y vanas, las grandes palabras como libertad, justicia, verdad, pierden su sentido más profundo y la historia aparece como un movimiento evolutivo incesante que todo lo nivela y arrolla. La esperanza en la resurrección de los muertos y su vida bienaventurada en Dios repudia esta «mediatización de la esperanza» que sólo tiene en cuenta a los «triunfadores y beneficiarios de nuestra sociedad» (p. 91s).

Pero este énfasis de la resurrección no significa que nuestra esperanza se limite al perfeccionamiento futuro de la historia, ya que afecta también a su figura enraizada en el pasado y, como tal, de permanente actualidad. Porque la vida, la predicación, la muerte y la resurrección de Jesús son el acontecimiento fundamental de nuestro mundo: aquí está ya presente el reino de Dios, aquí se produce la resurrección de los muertos, aquí estriba la razón legitimadora de nuestra esperanza para toda la historia. Por eso la esperanza cristiana (a diferencia de la apocalíptica judía y de su forma secularizada en un marxismo histórico-filosófico) no se orienta con exclusividad al futuro, como si *todo* quedara emplazado a él por considerar la historia y el presente como algo malo y superable. El «principio de esperanza» cristiano tiene su fundamento, su *principium*, en el acontecimiento pasado de la autocomunicación de Dios en Jesucristo: «*Ahora* es el día de la salvación» (2 Cor 6, 2); «en *él* apareció la plenitud del tiempo» (Gál 4, 4), es decir, el tiempo de sentido indestructible.

En la comunidad de los creyentes, este acontecimiento es un presente histórico presidido por el Espíritu. Porque la «comunión de esperanza» que es la Iglesia no es una «asociación de intereses orientada al futuro» (p. 99), sino el pueblo de Dios que mantiene vivo el recuerdo del acontecimiento de Cristo y se constituye así en el memorial de ese acontecimiento. La celebración de la eucaristía es el centro de este recuerdo y de la esperanza en el cumplimiento de nuestra salvación. En los signos, muchas veces tan débiles, de la *communio* y de su existencia «para los demás» se produce la presencia de nuestro futuro esperado. En ese sentido la Iglesia representa la «nueva creación» ya ini-

ciada (cf. Gál 6, 15). Nuestra esperanza incluye la fe en este mundo como creación «buena» de Dios: el «cielo nuevo» y la «tierra nueva» no suponen la aniquilación de lo antiguo y la creación de algo totalmente distinto, sino el perfeccionamiento de *esta* creación: «Por eso nuestra esperanza implica la disposición a reconocer este mundo nuestro brutal, enemistado y desunido dolorosamente, sin cinismo y sin ingenuidad mal entendida, en su posibilidad última de aceptación, como ocasión latente de gratitud y de alegría: como creación de Dios» (p. 97). Esto no significa una afirmación global de todo lo existente, sino un repudio de la escisión de nuestro mundo en «el mundo malo de ahora» y «el mundo bueno del futuro», en la línea de la apocalíptica judía, del hereje de la Iglesia primitiva, Marción y, actualmente, de Ernst Bloch. Nuestra esperanza se aferra a la unidad de nuestra realidad, porque cree en la unidad de creador y recreador; es el mismo Dios el que la crea y la perfecciona. Por eso, nuestra esperanza se fundamenta en la gratitud; y su «no» a la realidad, tantas veces necesario, va envuelto en un «sí» superior a él.

4. *El perfil espiritual de la esperanza: «sufrimiento por la realidad» y «pasión por lo posible»*

Como complemento de este análisis de textos podemos resumir la dimensión espiritual y práctica del tiempo de esperanza que tales textos proponen en una fórmula inspirada en S. Kierkegaard y en J. Moltmann: la esperanza cristiana es «el sufrimiento por la realidad y la pasión por lo posible» [17]. El peligro de una teología de la esperanza específicamente católica radica quizá en pasar por alto u olvidar con facilidad el momento crítico de la esperanza, su «sufrimiento por la realidad». Muchas veces el «sí» dado a la creación suaviza el «no» a la realidad pervertida. No hay gran distancia de ahí al talante apaciguador de esos políticos que arremeten contra los «detractores» y, llevados de un optimismo desbordante, aseguran que «la cosa no está tan mal». La esperanza cristiana, inspirada en los profetas de Israel, fuertemente críticos, y en Jesús, que tomó partido en favor de las

17. Cf. especialmente J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca [5]1989, 19-40.

víctimas de la sociedad, no tiene nada en común con semejantes posturas [18].

El cristiano que espera la salvación para esta realidad terrestre ve el mal y la injusticia, el absurdo y la muerte como una contradicción brutal con la promesa de vida, paz y reconciliación que se le ha hecho. Si su esperanza en esta promesa es auténtica, se sentirá profundamente afectado y herido por la tremenda perturbación y la gran distorsión que los factores negativos en todas sus formas introducen en nuestra realidad creada; sufre por la «armonía» perdida de la creación. Este «sufrimiento por la realidad» no se refiere a nuestro padecer normal, generalmente muy relacionado con nuestro yo, y que procede de nuestro amor propio herido, de nuestra sensibilidad o amargura, de nuestra desgracia o nuestra enfermedad, de nuestros fracasos o descontentos. Significa la «participación en el sufrimiento de otros» al margen del sentimentalismo, en actitud servicial, concretamente, hacia aquellos que padecen los males de nuestro mundo. La participación activa en el sufrimiento de los otros suele relativizar o relegar cualquier sufrimiento relacionado con el propio yo. Este compadecer es en el fondo el talante de Jesucristo que se identificó con «los más humildes de sus hermanos», con los hambrientos y sedientos, con los enfermos y encarcelados (cf. Mt 25, 31s). La esperanza cristiana es, pues, fundamentalmente «esperanza para los otros», sobre todo para aquellos «otros» que más lejos parecen estar —humanamente hablando— de la meta de la esperanza: la «salvación».

¿Cómo podemos vivir en cuanto cristianos este primer momento de nuestra esperanza de un modo más convincente? Voy a señalar sólo dos consecuencias:

1. Lo que más suele molestar a los jóvenes en la conducta de los cristianos es su aparente seguridad e invulnerabilidad. Su esperanza parece estar envuelta en una coraza de certidumbre hasta el punto de no afectarles ya el mal de los otros. Sus palabras y gestos de ayuda semejan entonces frases rutinarias y acciones de trámite y no una compasión comprometida. Las personas esperan de nosotros una sensibilidad fina y desinteresada para sus

18. Cf. N. Lohfink, *Der Geschmack der Hoffnung*, Freiburg 1983, 88-111 (trad. cast.: *El sabor de la esperanza*, Madrid 1986).

demandas, preguntas y dudas, para sus miedos y desesperanzas. Buscan en nosotros esa certeza de la fe y la esperanza que no nos proteja de la increencia y desesperanza de los otros, sino que nos capacite para acercarnos a ellos compadeciendo y así ayudarlos.

2. A los cristianos nos suele atacar también la mezquindad, el pequeño horizonte de nuestra compasión. Porque ésta no se puede limitar al círculo familiar o de las amistades o al espacio eclesial; debe testificar la apertura fundamental a cada persona, incluso la más lejana y hostil, la más culpable y aparentemente indigna. «Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian» (Lc 6, 27). Que una persona (o un pueblo) viva cerca o lejos de nosotros, que alguien sea simpático o antipático, que sea buena persona o un malvado, que sea o no culpable de su desgracia... todo eso debe ser secundario para el cristiano en el seguimiento de Jesús. Lo decisivo es que veamos en cada persona, aun en la más «humilde», al hermano o hermana en Jesucristo, y estemos abiertos, en consecuencia, a dejarnos interpelar por sus necesidades.

Si se da honestamente este primer paso de la esperanza, el «sufrimiento por la realidad» no lleva a la resignación, sino a la lucha contra todo lo que se opone al objetivo de la esperanza. Esperanza es la lucha positiva contra la resistencia de lo negativo, y como tal lleva en sí la virtualidad del cambio positivo: ella puede transformar el presente deteriorado en un futuro mejor. Porque combate implacablemente todo lo que le parece injusto, no veraz, malvado, violento, grosero y cruel; es algo así como el «aguijón en la carne» que no deja descansar al cristiano, que suscita y mantiene despierta su oposición activa a todo lo que tiende a destruir la esperanza en forma infundada y absurda. Por eso se puede concebir la esperanza como una pasión por lo posible, concretamente como esa fuerza transformadora en virtud de la cual el hombre lucha apasionadamente (no fanáticamente) por las posibilidades positivas, inexhaustas y reprimidas de nuestra existencia.

También este segundo momento de nuestra esperanza exige de nosotros una constante conversión, y esto en un doble aspecto:

1. Se nos reprocha a menudo la pusilanimidad de nuestra esperanza. Este reproche va dirigido contra una visión estrecha de las «posibilidades» de la esperanza. Porque la esperanza tiene

que reconocer, por un lado, con todo realismo los límites de lo que es posible aquí y ahora, prevenir el fracaso y la lucha inútil y evitar cualquier tendencia al fanatismo impaciente. Pero tampoco puede limitarse simplemente a lo fácil, aunque ese suele ser el camino normal del éxito. Porque una autolimitación demasiado realista y pragmática suele efectuarse a costa de renunciar a lo que es típico de la esperanza: lo que hay de «apasionado» en ella. Es frecuente que la esperanza pierda así su intensidad, su talante juvenil de impulso prospectivo, su capacidad de «soñar», más allá de la dura realidad, con unas posibilidades insospechadas y de modificar lo real con arreglo a tales «sueños». El realismo siempre necesario no debe ahogar la esperanza y su fantasía creadora. La esperanza cristiana podría desarrollar mucho más su propia dinámica inspirada en Cristo resucitado y en su visión del reino de Dios, que la impulsa hacia las últimas posibilidades para nuestro mundo, posibilidades que parecen irreales y que sin embargo ella persigue con el más profundo anhelo y quiere realizar ya en el presente en la medida de lo posible. Como cristianos podemos contar —siempre dentro del necesario realismo— con las posibilidades ilimitadas de Dios, de ese Dios que no sólo puede resucitar a los muertos, sino triunfar sobre la muerte bajo sus múltiples aspectos «en medio de nuestra vida». La esperanza como «pasión por lo posible» significa justamente esta confianza ilimitada en las posibilidades de Dios con nosotros; confianza que entraña una disponibilidad incondicional por nuestra parte para la realización de esas posibilidades de Dios en el mundo.

2. Nuestra esperanza les parece hoy a muchos poco atractiva porque no irradia suficiente alegría y libertad. Los cristianos occidentales compartimos ampliamente en nuestro estilo de vida la ideología del rendimiento, del crecimiento y del prestigio propio de nuestra sociedad. Qué poco margen damos al estilo de vida de Jesús, que vivió resueltamente, y por ello tan atractivamente, de acuerdo con estos lemas: «Buscad primero el reino de Dios, y todo los demás se os dará por añadidura» (Lc 12, 31); «Mirad las aves del cielo... mirad los lirios del campo... hombres de poca fe» (Mt 6, 26s). Estas palabras son fiel reflejo de la vida de Jesús, ya tan extraña para nosotros: es la libertad de las aves, la libertad de las flores, la libertad del niño que confía en la protección del padre y se deja cuidar por él. Qué soberana libertad

frente a las preocupaciones del hombre. Precisamente esta misteriosa «despreocupación» frente a todos los valores secundarios tuvo su origen en la «preocupación» en torno al reino de Dios.

Pero esta preocupación no se parece a nuestras preocupaciones habituales, marcadas por la presión, estrechez, agobio y encarnizamiento. La preocupación por el reino de Dios aparece como un profundo sosiego capaz de «dejar» y relativizar todo lo humano, justamente porque lo espera todo de Dios y no de sí mismo. Este sosiego ha de combinarse, obviamente, con un «sufrimiento activo por la realidad» y la desinteresada «pasión por lo posible», y debe prestar el duro y humilde servicio que prestó Jesús y en el que nos invitó a seguirle. El estilo de vida de Jesús no se puede equiparar al simple estilo de los *hippies* y de muchos «misioneros de la guitarra» ingenuamente alegres y eternamente sonrientes. Pasión *y* sosiego a la vez, lucha *y* contemplación (Taizé): sólo el afán de esta unidad caracteriza el estilo de vida de la esperanza cristiana. A medida que consigamos apostar «apasionadamente» por las posibilidades de Dios en nuetro mundo y sonreír a la vez con sosiego en medio de nuestros esfuerzos, nuestra esperanza en el reino de Dios será más atractiva y convincente, sobre todo para los jóvenes. Porque entonces nuestra vida reflejará algo del «encanto» y la «gracia» de Dios, de la pobreza de ese hombre que puede jugarse la vida con el «favor» (= *jaris*) de Dios. Sólo la gracia puede suscitar una esperanza que nunca y por nada quede defraudada.

BALANCE PROVISIONAL. DOS TIPOS DE ESPERANZA

La comparación de estos cuatro testimonios de esperanza permite afirmar que reflejan dos corrientes, ambas fundadas y teológicamente legítimas, entre los cristianos de hoy. No son teológicamente incompatibles; hay transiciones fluidas entre los dos modos de esperanza y ambos pueden coexistir pacíficamente en la misma persona. Pero las diferencias son claras [19].

1. El modo de esperanza A (presente especialmente en el canto religioso mencionado, en los textos de la liturgia de difuntos y en la tercera plegaria eucarística) se orienta más a la salva-

19. Cf. M. Kehl, *Die Hoffnung des Gelassenen*: GuL 56 (1983) 50-61.

ción definitiva de los creyentes individuales y de la comunidad eclesial. El modo de esperanza B (el del «himno pascual» y el de las resoluciones sinodales) insiste más en las relaciones sociales, en su esperanza de plenitud.

2. El modo de esperanza A subraya más la perfección definitiva del hombre más allá del límite de la muerte, que se espera para todos los que creen (incluso en forma no expresamente cristiana). Esta perfección es impensable en nuestra experiencia actual y sólo cabe vislumbrar en signos (especialmente cultuales y sacramentales) que únicamente la fe puede interpretar. La actitud fundamental hacia nuestro mundo que de ello deriva es la de la espera paciente, manteniendo la fidelidad al Señor. El modo de esperanza B, en cambio, acentúa más el preludio en esta tierra de la salvación definitiva (sin excluir la plenitud en el más allá). Valora más la posible experiencia de esa salvación, sobre todo para los no creyentes (por ejemplo, la experiencia de la liberación de la injusticia). Su actitud fundamental hacia la realidad presente es la voluntad de cambio, especialmente de aquellas relaciones que impiden o dificultan una vida humana digna.

Una cosa está clara, las ideas sobre la esperanza que hemos considerado hasta ahora corresponden a la experiencia cristiana actual. Partiendo de ellas vamos a estudiar tres fenómenos que se sitúan al margen o en el entorno de las mismas, pero que no dejan de tener relevancia para la «comunidad de esperanza», tan diferenciada en sus componentes.

VI. El Dios del «castigo»: «Esperanza en la sanción» final

G. Bachl ha insertado en su interesante escatología un significativo excursus sobre el «espíritu de venganza» [20]. En él aduce testimonios de una larga tradición desde los inicios de la historia cristiana hasta hoy que, lejos de referirse al espíritu de la reconciliación definitiva, reflejan un mal disimulado deseo de venganza y de revancha divina contra los malos, los enemigos de la fe. Esta forma de «esperanza escatológica» pasó casi intacta de la

20. G. Bachl, *Über den Tod und das Leben danach*, Graz 1980, 182-194.

apocalíptica judía al cristianismo (siendo sus fuentes, entre otros, *Libro de Henoc etíope*, los escritos de la secta de Qumrán y el libro cuarto de los Macabeos, compuesto en la época del nacimiento de Jesús). Mientras que la apocalíptica del nuevo testamento reconocida por la Iglesia (el Apocalipsis de Juan y los discursos apocalípticos de Jesús en los sinópticos) asumió esta tradición con ciertas reservas, el Evangelio de Pedro, apócrifo, del siglo II después de Cristo, que influyó notablemente en la evolución de la religiosidad popular cristiana, difunde ya muy ampliamente esas ideas.

Muchos Padres de la Iglesia, teológos y escritores prolongaron esta tradición apocalíptica (por ejemplo, Tertuliano, Lactancio, Cipriano, Tomás de Aquino, Buenaventura y Dante). Hoy esta tradición se mantiene viva en aquellos medios católicos que no se resignan a que la espiritualidad oficial de la Iglesia y la teología excluyan tales ideas escatológicas. Por eso estas concepciones suelen aflorar especialmente en la «apocalíptica mariana», que desde el siglo XIX ejerce cierta influencia en la Iglesia católica. María anuncia, en algunas apariciones, terribles castigos de Dios para los pecadores y los incrédulos. Esa apocalíptica resulta lógica teniendo en cuenta la imagen de un Dios caracterizado, con los rasgos de un padre o señor distante, severo, justiciero y vengador; María, en cambio, adopta los rasgos de la maternidad y la misericordia, y ocupa el primer puesto en la religiosidad personal.

1. *Textos del pasado y del presente*

Aducimos a continuación algunos ejemplos de esa «esperanza de revancha», comenzando por un pasaje del escrito «Sobre los espectáculos» de Tertuliano († hacia el 220 d.C.), para continuar con otros textos de época más reciente.

> Qué espectáculo será para nosotros el retorno del Señor, en el que entonces todos creerán, del Señor que entonces será exaltado y triunfará. Cómo se alegrarán los ángeles, qué grande será la gloria de los santos resucitados. Cómo reinarán desde entonces los justos, cómo se edificará la nueva ciudad de Jerusalén. Pero habrá más espectáculos: el día del juicio último y definitivo, que los paganos no se esperan, del que hacen mofa, el día en que el mundo envejecido y todos

sus productos sean consumidos en la hoguera común. Qué espectáculo total. ¿Cuál será entonces el objeto de mi asombro y de mi risa? ¿dónde estará el lugar de mi gozo, de mi regocijo? Cuando yo vea a tantos reyes poderosos de los que se decía que habían sido recibidos en el cielo, en compañía de Júpiter y su séquito gimiendo en la más profunda oscuridad; cuando tantos gobernadores, enemigos del nombre del Señor, se consuman en llamas más terribles que las que ellos encendieron contra los cristianos. Cuando, además, aquellos sabios filósofos con sus discípulos, a los que enseñaron que no tenían alma o que ésta deja de existir o no vuelve al cuerpo anterior, cuando junto con sus discípulos y afrentados por ellos ardan en el fuego; y los poetas comparezcan y tiemblen, no ante el tribunal de Radamanto o de Minos, sino, inesperadamente, ante el tribunal de Cristo... entonces habrá que prestar atención a los actores, porque gritarán más en medio de su desgracia. Entonces se verá cómo los actores se vuelven aún más blandos y flexibles por la acción del fuego. Entonces habrá que mirar al auriga, cómo arde sobre la rueda en llamas; habrá que contemplar a los atletas, lanzándose entre sí no ya arena, como en el circo, sino fuego. Yo preferiría entonces dirigir mi mirada insaciable a aquellos que blasfemaron contra la persona del Señor... Mirarlos y alegrarme... Este espectáculo no me lo puede proporcionar ningún pretor, cónsul, cuestor o sacerdote pagano con toda su generosidad[21].

Pasajes de los vaticinios de La Salette (1846):

Los justos sufrirán mucho y sus oraciones, penitencias y lágrimas subirán al cielo. Todo el pueblo implorará perdón y misericordia y me (María) pedirá ayuda e intercesión. Entonces Cristo, en un acto de justicia y de misericordia hacia los justos, ordenará a sus ángeles dar muerte a todos sus enemigos. Al instante y repentinamente perecerán todos los perseguidores de Cristo y la tierra quedará hecha un desierto... Ay de los sacerdotes y de las personas consagradas que con su mala vida crucifican de nuevo a mi Hijo... La venganza asoma ya a su puerta. Dios se dispone a derribarla de un modo sorprendente. Ay de los príncipes de la Iglesia que sólo piensan en acumular riquezas y en conservar y afianzar su autoridad y gobernar con orgullo[22].

21. Tertuliano, *Sobre los espectáculos* XXX. Para una edición accesible cf., por ejemplo, Sources Chrétiennes 332, Paris 1986, 316-329.
22. Tomado de W. Widler, *Buch der Weissagungen*, Gröbenzell bei München [9]1961, 131 y 129.

Declaraciones (posteriores al concilio) de Mamma Rosa en San Damiano di Piacenza:

> ... la nube cubre todos los continentes del mundo y las almas que carecen de luz perecerán, y temblarán los pueblos que viven en un profundo 'sueño'. Llegará la guadaña y habrá una terrible hecatombe. Yo he consagrado a todos mis hijos fieles a este corazón doloroso. Cuando veáis la nube de la ira divina, orad e invocad mi nombre, que tiene poder sobre las almas de buena voluntad. Llevad siempre mi nombre (de María) en vuestros corazones y él os defenderá contra la furia infernal que os aguarda: así está escrito en el cielo... La aniquilación de los pueblos será espantosa, increíble para ojos humanos. El Vaticano será objeto de injurias y de escarnio. Pero vosotros sabéis ya, queridos hijos, que lo que está podrido caerá, y va a amanecer una nueva era. Mi gran manto cubrirá a todos mis hijos que tanto han sufrido... El enemigo huye de la cruz y descansa en sus súbditos, donde sembrará la muerte; pero vosotros, hijos de la cruz, gozaréis de la aurora de la nueva era[23].

¿Qué se oculta detrás de tales imágenes escatológicas? Ante todo, servían a menudo como recurso para infundir temor al juicio final; la amenaza de terribles sanciones iba encaminada a apartar del mal a los pecadores, sobre todo a los pecadores obstinados, en los que los recursos de la bondad no hacían mella. Las sanciones eternas, que se describían con gran precisión, se podían anticipar en forma de penas eclesiales para disponer dentro de la Iglesia de unos medios eficaces para la estabilización del sistema.

2. *Justicia y misericordia de Dios*

En perspectiva teológica, tales vaticinios dan una imagen de Dios que se limita casi exclusivamente a seguir determinados textos de la profecía veterotestamentaria y de la apocalíptica protojudía. En esa línea Dios es aquel que al final de los tiempos premia a los buenos con el bien y castiga a los malos con el mal. La misericordia y la justicia forman una misteriosa «unidad dialéctica» en Dios, de forma que en el juicio final sobre los pecadores

23. A. Voldben, *Die grossen Weissagungen über die Zukunft der Menschheit*, München 1975, 244.

e increyentes la justicia estricta tiene la última palabra y la misericordia actúa, a lo sumo, como elemento moderador. Esa teología «hace entrar todo lo que es gracia, poder desbordante de reconciliación de Dios, todo lo que significa amor, en las rigurosas coordenadas de una teología del castigo, como la califica Paul Ricoeur con razón» [24]. Esta concepción considera sin más la justicia punitiva humana como el mejor orden posible del mundo y la transfiere directamente al juicio eterno de Dios. Dios se presenta entonces desde fuera ante el justo o el pecador y le premia o castiga según sus obras. Aquí se establece uno de los cuatro dogmas fundamentales que J. J. Rousseau atribuye en su *Contrato social* a la «religión civil» (a diferencia de la religión cristiana) y que él considera necesarios para la razón de Estado, es decir, para mantener un sentimiento de unidad nacional y una conciencia moral estabilizadora en los ciudadanos.

Esta expectativa de una sanción justa según las obras se considera también algo muy plausible en nuestra sociedad actual, como se echa de ver en las vehementes protestas con que acogen los cristianos ciertas dificultades teológicas o existenciales en el tema del infierno que salen a relucir en conferencias y sermones. El irrefrenable impulso antropológico de autoconservación lleva consigo el profundo deseo de un castigo adecuado y eterno de los malos después de la muerte.

Lo contrario de esa teología de la revancha no es, obviamente, la idea de un Dios infinitamente bondadoso que «siempre hace la vista gorda» y que, en el fondo, no toma en serio al hombre ni su conducta. El juicio de Dios es uno de los elementos básicos de nuestra fe, pero es un elemento de esperanza dentro del evangelio, del alegre mensaje de salvación que Dios quiere preparar para los hombres en plenitud desbordante. El Dios que juzga no es distinto del Dios que ama; su justicia es una dimensión de su amor, y su juicio es expresión de su amor crítico con el que somete a examen al hombre pecador, lo purifica dolorosamente y lo acoge en la dicha de su perdón.

Como ejemplo de ese «amor crítico» cabe aducir la profunda ofensa que yo cometí hace muchos años contra un amigo y de la que sólo muy posteriormente tomé conciencia. En el encuentro

24. G. Bachl, *o. c.*, 172.

que siguió a aquel incidente él no me castigó con reproches, acusaciones o «retirada de la amistad», pero la huella de la amistad herida era muy visible en él. Y precisamente eso fue mi «castigo»: la vergüenza, el dolor, la autoacusación, la confianza perdida que yo interpreté como consecuencia intrínseca de mi mala conducta, pero no como un castigo impuesto desde fuera.

Esas experiencias y otras similares dan una imagen más adecuada, una analogía del juicio de Dios más idónea que el modelo de justicia punitiva humana. Porque Dios no juzga «desde fuera»; no impone un castigo al pecado, sino que el encuentro directo con el amor de Dios herido y destruido por nosotros, nos juzga de un modo muy doloroso. Nosotros mismos, al estar con Dios en esa relación tan distorsionada, somos suficiente castigo, como consecuencia que hemos de soportar por nuestro pecado.

Los textos bíblicos sobre el juicio y el infierno deben leerse en este horizonte del amor de Dios que nos juzga y salva. Y los dichos de Jesús sobre el mismo tema adquieren su verdadero sentido a la luz del destino de Jesús, de su muerte en favor de los pecadores, de su «bajada a los infiernos», es decir, a la luz de su solidaridad incluso con los muertos definitivamente, con los «abandonados» por Dios sin remedio. El Dios crítico no presenta ya la figura de una justicia cósmica «omnipotente», sino la figura del Hijo del hombre, de Jesucristo, amigo de humanidad, que va detrás de los perdidos, que los busca, visita e invita al banquete. Sólo después de reflexionar sobre esto como idea fundamental de nuestra esperanza se podrá hablar (con cautela) de juicio, incluso de infierno o cerrazón definitiva al amor de Dios, y tendrá sentido dentro del evangelio (y no dentro de una moral burguesa de revancha)[25].

VII. ¿Sólo una vez en la tierra? Nueva actualidad de la doctrina de la metempsicosis (reencarnación)

1. *Punto de partida: dos textos*

Como punto de partida de nuestro debate sobre la doctrina de la transmigración de las almas, que en los últimos años ha

25. Cf. G. Bachl, *o. c.*, 170-182; G. Greshake, *Heil und Unheil?*, en Id., *Gottes Heil - Glück des Menschen*, Freiburg 1984, 245-276.

cobrado gran actualidad, vamos a utilizar dos textos; el primero nace en nuestro tiempo y el segundo es un testimonio clásico de la Ilustración alemana sobre este tema.

He aquí el primer texto:

> La idea básica de esta doctrina es simple: si hay en el hombre algo potencialmente divino, el hombre deberá desarrollarse en el espacio y el tiempo hasta el momento en que haya realizado su verdadera naturaleza, hasta el momento en que lo latente en él se manifieste plenamente. Siendo la vida humana individual tan breve en la mayoría de los casos (brevedad que no se juzga tanto por criterios lógicos, sino por nuestras experiencias) y dado que la muerte no aporta al hombre la iluminación de modo automático, se impone la necesidad de una serie de vidas sucesivas. La doctrina de la metempsicosis viene a complementar así, en cierto modo, la doctrina de la evolución, a la que añade una dimensión espiritual: el espíritu adopta formas cambiantes, pasa por experiencias siempre nuevas, busca posibilidades de expresión cada vez mejores hasta que al fin abandona toda forma y conoce su infinitud.
> Al esbozar la idea básica de la doctrina de la reencarnación hemos subrayado deliberadamente el elemento activo y positivo: el progreso hacia la realización suprema, y no tanto el momento pasivo y negativo, que muchos tratados sobre la reencarnación suelen destacar con poco acierto: que la transmigración del alma se reduce casi exclusivamente a una serie de castigos que padecemos por faltas anteriores —o incluso por un 'pecado original' pretemporal—. Nosotros no olvidamos la ley del *karma* o ley de la causa y el efecto, pero digamos ya aquí que la 'ley' no lo es todo, que la doctrina de la reencarnación no se limita a mirar hacia atrás y a tratar de explicar nuestra vida actual, no demasiado satisfactoria, por el pasado, sino que mira también hacia adelante... al momento en que todos haremos saltar las cadenas y seremos uno con la realidad divina» [26].

A continuación, el texto tomado de la obra *La educación del género humano* de G. E. Lessing:

> Debes acumular muchas cosas en tu eterno caminar, tienes muchos pasos secundarios que dar. —¿Cómo? ¿vamos a decir que la lenta rueda que lleva al género humano a la perfección sólo se pone en movimiento mediante otras ruedas más pequeñas y veloces, cada una

26. H. Torwesten, *Sind wir nur einmal auf Erden?*, Freiburg 1983, 21s.

de ellas haciendo su trabajo individual? —Exactamente. El camino por el que el género humano alcanzará su perfección debe recorrerlo cada ser humano (el anterior y el posterior). —¿Recorrerlo en una misma vida? ¿puede en una misma vida ser judío materialista y cristiano espiritual? ¿puede en una misma vida superar a ambos? —Eso no. —Pero, ¿por qué no ha de poder cada individuo estar más de una vez en este mundo? ¿es ridícula esta hipótesis por el hecho de ser la más antigua? ¿por el hecho de que el entendimiento humano diera con ella antes de desvirtuarse y debilitarse con la sofistería de la escuela? —¿Por qué no podía *yo* haber dado ya alguna vez todos los pasos hacia mi perfeccionamiento que pueden acarrear a los hombres castigos y premios meramente temporales? ¿y por qué no todos aquellos pasos que las perspectivas de los premios eternos tanto nos ayudan a dar? ¿por qué no había yo de reencarnarme mientras sea capaz de obtener nuevos conocimientos y competencias? ¿acumulo tanto de una vez que no vale la pena volver? ¿por qué no? —¿O me olvido de haber estado ya aquí? Menos mal que lo olvido. El recuerdo de mis estados anteriores sólo serviría para hacer un mal uso del actual. Y lo que tengo que olvidar ahora, ¿lo he olvidado acaso para siempre? —¿O iba a perder demasiado tiempo? —¿Perder? —¿Y qué es lo que voy a perder? ¿no es mía toda la eternidad?[27].

2. *Historia de esta doctrina*[28]

La idea de la metempsicosis se encuentra originariamente en muchas religiones arcaicas, que o bien creían que el alma de un difunto renacía en un miembro de la misma tribu (abuelo-nieto) o admitían una metamorfosis radical del alma en una figura animal, vegetal o inorgánica. La experiencia subyacente en esa idea ve la vida como un poder cíclico incesante que confiere a la realidad individual y social una cierta consistencia y seguridad. La muerte es sólo una interrupción de este curso cíclico, y no su terminación definitiva.

En Grecia la creencia en la reencarnación aparece en los mitos órficos antes de adquirir en diversos diálogos de Platón —pasando por Píndaro, Pitágoras y Empédocles— la forma de una teoría filosófica. El alma, como principio divino procedente del demiurgo, lleva una existencia pre-terrena desde la que cae en

27. Citado según H. Torwesten, *o. c.*, 30s.
28. Cf. sobre todo G. Bachl, *o. c.*, 242s.

una existencia corporal que representa para ella un distanciamiento de su modo de ser auténtico y un «período de prueba en la tierra» al mismo tiempo [29]. El alma permanece durante diez mil años sujeta al ciclo de diversas fases de prueba en el elemento terreno antes de alcanzar, una vez logrado el perfeccionamiento, la visión eterna del ser divino (o, por el contrario, la lejanía perpetua de él). En Platón la idea de metempsicosis aparece bajo la forma de prueba y justa retribución (premio o castigo proporcionado a la prueba) y también bajo el paradigma de un alma que se va perfeccionando más y más en el elemento terreno.

La doctrina de la reencarnación que se expone en los *Upanishads* del hinduismo (siglo VIII a.C.) es muy similar a lo anterior. Toda vida, cósmica y divina, está sujeta a la ley del *karma*; es decir, la ley de la causa y el efecto rige también muy estrictamente para la vida moral, que por eso está determinada por la justa sanción del bien y el mal. Esta sanción se efectúa en una serie de transformaciones y reencarnaciones (*samsara*) en las que el ser humano asciende gradualmente hasta su verdadera realidad (para lo cual no suele bastar una sola vida humana). Esta autorrealización consiste, en definitiva, en que el ser humano escape al cambio perpetuo hasta unificarse con el ser absoluto y eterno, el *brahman* que hay en él y que se impone a través de la realidad transitoria como lo único imperecedero y, por ello, salvífico. Esta doctrina pretende dar respuesta, a la vez, al problema del origen y el sentido del mal en el mundo y de la injusta desigualdad de los seres humanos: ambas cosas son una secuela de acciones buenas o malas realizadas en una existencia anterior. La libertad actual para el bien y el mal no queda así abolida, pero sí sujeta a una ley general de causalidad general.

Esta concepción ejerció cierta influencia en los estamentos cultos de la Ilustración europea (Kant, Lessing, Lichtenberg, Herder, Goethe, Schopenhauer); pero sólo a través de la antroposofía de Rudolf Steiner (1861-1925) accedió a un público más amplio. Actualmente ha alcanzado nueva y muy amplia actualidad entre los cristianos, sobre todo por influencia de los métodos de meditación y las doctrinas de salvación orientales; esto podría obedecer en parte a la decepción que cundió en los años

29. G. Bachl, *o. c.*, 244.

setenta la situación social, que hizo sentirse impotentes a los individuos y replegarse en el propio yo. Otro factor de esta nueva orientación pudo ser la creciente experiencia de lo provisional, lo frágil de nuestra vida, inmersa en un flujo temporal que avanza cada vez con mayor celeridad y todo lo nivela y relativiza con más fuerza. Así pierde plausibilidad, para muchos, la capacidad de nuestra libertad para vincularse y comprometerse definitivamente en esta vida y conferir un valor definitivo a nuestro quehacer y nuestra vida más allá de la muerte[30]. Por eso, en las concepciones occidentales de la metempsicosis no es lo primordial la idea negativa de la sanción y del sometimiento al fluir de las transformaciones, sino la idea positiva de progreso a través de numerosas formas de existencia finita hacia una plenitud infinita.

3. *Antagonismos irreconciliables con la esperanza cristiana*[31]

En esta breve toma de postura no pretendemos desarrollar un debate a fondo con el hinduismo; nos limitamos a la cuestión de la compatibilidad de la esperanza cristiana con las variantes de la doctrina de la metempsicosis actualizada en nuestro tiempo. Pero antes de cualquier precisión conviene no olvidar los anhelos comunes y muy justificados que laten a veces detrás de esta doctrina; por ejemplo, el deseo de una justicia universal, la cuestión del «de dónde» y «hacia dónde» de nuestra existencia individual y colectiva, la búsqueda de una explicación plausible de determinados fenómenos psicológicos (como ciertos recuerdos o impresiones de reconocimiento enigmáticos en el primer encuentro con personas o cosas, etc.). Es importante para un diálogo inteligente captar con mucha sensibilidad y cautela estas aspiraciones básicas, sin adoptar una actitud totalmente negativa[32].

No obstante, la formulación concreta de tales anhelos y concepciones básicas implica ciertas afirmaciones inconciliables que

30. Lo sugiere especialmente G. Greshake, *Seelenwanderung oder Auferstehung?*, en Id., *Gottes Heil - Glück des Menschen*, 226-244.
31. Seguimos aquí en buena parte la argumentación de G. Greshake, *o. c.*, 230s, que coincide en lo esencial con la de G. Bachl, N. Klaes (en el epílogo al libro de H. Torwesten, *o. c.*, 241-257) y H. Küng, *¿Vida eterna?*, Madrid 1983, 110-117.
32. Cf. R. Friedli, *Mission oder Demission*, Freiburg i. Br. 1982, 135-145.

no se pueden acoger simplemente bajo el manto de la tolerancia. De lo contrario acabamos (como muchas religiones antiguas) en un vago sincretismo que no tiene contornos ni atractivo alguno. Casi todos los autores cristianos (incluido un teólogo tan generoso como H. Küng) coinciden en afirmar que determinadas opciones de estas doctrinas en su versión occidental no son compatibles con ciertos contenidos fundamentales de la esperanza bíblico-cristiana.

1. La historia (individual y general) no es para la fe bíblica, frente al ritmo de la naturaleza y de sus estaciones, el «eterno retorno de lo idéntico», ni la expresión siempre renovada de arquetipos cósmicos eternos e iguales (con arreglo al modelo del círculo o de la espiral en expasión), sino que es en cada uno de sus instantes algo irreductiblemente único y nuevo, que se dirige en su conjunto hacia un final de plenitud (conforme al modelo de la flecha). Este final de la historia acontece para el individuo en la muerte, y para el género humano en el reino de Dios consumado. Así cobra valor la libertad personal del hombre con sus decisiones dentro de esta vida, pese a todos los condicionamientos y relatividades; un valor que apunta a lo definitivo (como aparece con especial claridad en la promesa recíproca de amor y fidelidad). La historia concreta con todo su entramado de relaciones, acontecimientos y acciones no se contempla como mero material con el que el espíritu humano acrisola y perfecciona, sino como la «materia del reino de Dios» que, conformada en el espíritu de Jesucristo, queda salvada y perfeccionada definitivamente con el hombre.

El verdadero fundamento de esta valoración de la historia y de la libertad radica en la experiencia judeo-cristiana de Dios: Dios nos sale al encuentro en acontecimientos históricos muy definidos (el éxodo liberador de Egipto, la persona y la historia de Jesucristo); ahí aparece y actúa el Dios eterno (y no más allá de todo eso), y sólo en la inmersión amorosa en esta historia nos encontramos con Dios, con la «eternidad». La conjunción de la libertad liberadora de Dios y la libertad liberada del hombre confiere al acontecimiento histórico concreto un valor infinito, lo convierte en *kairos*, en el «instante pleno» donde se ofrece y se recibe toda salvación, que también se puede rechazar. Por eso cada instante de esta conjunción es algo único, irrepetible y a la

vez válido por siempre. En virtud de esta significación definitiva, la historia de una vida no necesita reiterarse constantemente en nuevas figuras; la trayectoria única recorrida hasta la muerte es suficiente para alcanzar la salvación eterna; y la muerte es realmente el fin de nuestra historia y no simplemente una estación intermedia entre diversas formas de existencia histórica. Porque una serie de «historias vitales», por numerosas que sean, con otras tantas muertes, no podría efectuar la transición de la vida humana finita y pasajera a la vida eterna e imperecedera de Dios. Sólo si Dios mismo se compromete en esta historia pasajera y la convierte en «sacramento» de su vida, digno de conservarse eternamente, podrá esta historia convertirse en lugar de la experiencia de salvación, del ser total. Sólo eso la hace infinitamente valiosa y convierte en superflua su constante reiteración.

2. Otra diferencia notable entre la esperanza cristiana y la doctrina de la reencarnación reside la idea de la unidad cuerpo-alma. Aunque la tradición cristiana haya sufrido durante mucho tiempo y hasta el presente la influencia de un dualismo neoplatónico de cuerpo y alma, nunca ha excluido el cuerpo concreto e histórico de cada persona como momento básico de la identidad humana. Esto se comprueba, por ejemplo, en la fe en la resurrección final del cuerpo, aunque el alma alcance una «felicidad incorpórea» ya después de la muerte. Pero sólo en la edad moderna se impone en escatología el pensamiento de Tomás de Aquino según el cual el alma es *forma corporis*, conforma al cuerpo como su figura expresiva, y por ello el cuerpo es la realidad concreta, el «símbolo real» del alma, en el que ella existe y se presenta. Cada ser humano como realidad personal, anímico-espiritual, encuentra su identidad en este cuerpo determinado, que «congenia» con el alma de esta persona como autoexpresión suya totalmente personal. Por eso resulta problemática la idea de una «bienaventuranza» del alma al margen del cuerpo y, por tanto, de un «estado intermedio» entre la muerte y la resurrección definitiva. Pero también es difícilmente realizable de ese modo la idea de reencarnación, de que el ingrediente anímico-espiritual de esta persona se limite a rozar simplemente al cuerpo concreto, que sería simple «ropaje», con posibilidad de pasar a otro diferente. Apenas cabe compaginar este menosprecio del cuerpo concreto con la esperanza judeo-cristiana en la resurrección del cuerpo.

A ello se suma la siguiente reflexión: si la identidad del ser humano no está constituida por la unidad de cuerpo y alma, sino sólo por su alma (como momento de la vida «divina» general), que se «identifica» con cuerpos sucesivos y sólo así se realiza más y más, entonces este alma tendrá que poseer al menos una conciencia continuada de sí misma en la sucesión de las distintas figuras. Precisamente como «núcleo» de un ser moral y libre que busca (según esta doctrina) la propia perfección en los diversos modos de existencia histórica, este alma no podría existir sin la conciencia expresa de sus modos de vida anteriores, con sus virtudes y vicios. ¿Cómo iba a «elaborar» o desarrollar, si no, su pasado en sentido moral? Pues ¿en qué consiste propiamente la identidad moral y responsable de esta alma si no se da la conciencia de la misma? Ahora bien, esa conciencia de los modos de vida anteriores, que tampoco es un fenómeno de nuestra experiencia, no se presupone en la doctrina de la reencarnación para todas las personas[33]. Y el fundar sólo en el inconsciente (que emerge a la conciencia ocasionalmente como mucho) la responsabilidad moral del hombre por su vida pasada, actual

33. Los fenómenos parapsicológicos de reminiscencias de modos de existencia pasadas son a veces dudosos, pero en todo caso plurivalente, es decir, susceptibles de diversas interpretaciones. G. Adler menciona esos modelos hermenéuticos, señalando que la preferencia de uno sobre otro no se justifica únicamente desde los fenómenos empíricos, sino también desde posiciones ideológicas: «Se estudia cada caso concreto para averiguar si implica una intención falaz, si puede ser un caso de criptomnesia (es decir, aparición de contenidos de conciencia olvidados, como por ejemplo lenguas extranjeras aprendidas u oídas en el pasado), si cuadra la categoría de un recuerdo heredado genéticamente, si se trata de percepción extrasensorial, si se puede postular una personificación (coincidencia íntima y posiblemente sincera con la conducta y la biografía de otra persona ya fallecida). Son posibles también, obviamente, formas mixtas; por ejemplo, de percepción extrasensorial y personificación. La utilización de estas hipótesis mencionadas hasta ahora para la interpretación de un caso no obligaría, pues, a presuponer una supervivencia después de la muerte. Esto último es pensable en forma de nuevo nacimiento del núcleo idéntico de la persona en un nuevo cuerpo o como influencia de un muerto en un vivo, lo que se puede llamar posesión. El nivel actual de la investigación no permite decidir si esos casos se pueden explicar con interpretaciones que no presuponen la supervivencia después de la muerte. No parece, según eso, que se pueda aclarar nunca la cuestión de la supervivencia personal con la evidencia suficiente para excluir una negación razonada; lo empírico tiene evidentemente sus límites. Así pues, dado que son inevitables —si no se quiere dejar el problema abierto— las interpretaciones y 'pruebas indiciales', es obvio que las posiciones ideológicas revisten gran importancia e influyen en los resultados» (G. Adler, *Wiedergeboren nach dem Tode?*, Frankfurt 1977, 106s).

y futura y, por tanto, también su «salvación eterna», parece una base inadecuada de la conducta libre y moral.

3. La diferencia decisiva entre los dos modos de esperanza consiste quizá en que la fe cristiana afirma que la perfección del hombre no se produce por su propio esfuerzo, sino por la libre aceptación de un *don*: el amor salvador y perfectivo de Dios. Cabe presumir que la creencia en la reencarnación adquiere hoy cierta plausibilidad entre nosotros porque representa una interiorización religiosa del principio de rendimiento, tan determinante a nivel social. El hombre es aquello que él mismo hace; sólo eso constituye su identidad. Si combinamos esta idea de rendimiento así interiorizada con la idea del progreso humano general y de su dinámica constante hacia una plenitud siempre creciente, se comprende que la promesa cristiana de un «descanso eterno», de una «paz eterna» pueda causar extrañeza. Esta reacción está perfectamente justificada si se entienden tales expresiones a modo de un idilio burgués, quietista y autosatisfecho (y eso ocurre a menudo en el cristianismo). Pero si se entiende la plenitud como una liberación de los lazos de nuestros propios afanes de producción mediante un crecimiento interno cada vez más profundo, infinito o, más exactamente, como una inserción en el proceso absolutamente inagotable del amor trinitario de Dios, si esa plenitud está presidida por la dinámica de un amor de Dios que nos conforma y anima cada vez más profundamente, entonces se opone frontalmente a cualquier intento de legitimar a nivel religioso nuestra conciencia actual de rendimiento y progreso. Porque entonces choca inevitablemente y se opone al concepto de *gracia*. Ningún esfuerzo moral, ningún noble afán de maduración y autoperfeccionamiento humano, ninguna prueba reiterada en diversas formas de existencia en esta tierra puede lograr para el hombre finito la salvación infinita que él anhela. Esta salvación sólo le puede ser otorgada como participación gratuita en un amor infinito. En eso esperan los cristianos, y muchas veces frente a todo tipo de anhelo de autorredención latente en el propio corazón y entre sus contemporáneos.

VIII. ¿Pruebas de la inmortalidad? Investigaciones parapsicológicas sobre una «vida después de la muerte»

Las publicaciones sobre investigaciones médicas, psicológicas y parapsicológicas en torno a la muerte y lo que viene «después» han inundado el mercado del libro durante los últimos años [34]. Parece que vienen a satisfacer una profunda necesidad de muchas personas en nuestra sociedad o, al menos, concretamente la necesidad de conocer los estudios científicos sobre este tema. Aparte de este interés a medio camino entre la curiosidad y la búsqueda existencial, quizá el mutismo y el lenguaje abstracto de la predicación eclesial más reciente sobre este tema hayan contribuido en ambientes cristianos a demandar información sobre la muerte y la «vida eterna» en otras «ventanillas». En cualquier caso, la teología y la predicación deben tomar en serio este fenómeno, y más tratándose de cuestiones que han ocupado tradicionalmente a las religiones y que hoy es preferible debatir en diálogo abierto con otras áreas del saber.

Han despertado enorme interés los informes sobre personas «clínicamente muertas» a las que los médicos han restituido la vida y las experiencias de estas personas en ese «intervalo». Voy a reproducir aquí un esquema sintético de tales informes, en el que el médico R. A. Moody, utilizando numerosas encuestas, ha recogido los elementos más recurrentes de tales relatos en una especie de modelo típico e ideal.

> Una persona está agonizando. En el momento de máxima postración corporal oye cómo el médico le declara muerto. En ese instante percibe un rumor desagradable, un sonido o murmullo penetrante y tiene la sensación de moverse muy ligero por un túnel largo y oscuro. Después se encuentra de pronto fuera del cuerpo, pero en el mismo entorno de antes. Como si fuese un observador externo, mira desde cierta distancia su propio cuerpo. Desde su puesto de observación asiste desconcertado a los intentos de reanimación.
>
> Al poco rato se repone y empieza a habituarse cada vez más a su extraña situación. Descubre que sigue teniendo un 'cuerpo', pero que

34. Mencionemos como representativos de muchos otros títulos de libros las dos obras ya casi «clásicas» de R. A. Moody, *Vida después de la vida*, Madrid ^{19}1984; Id., *Reflexiones sobre vida después de la vida*, Madrid ^{7}1981.

> difiere sustancialmente en su naturaleza y sus cualidades del cuerpo físico que ha abandonado. Pronto se producen nuevos acontecimientos. Otros seres se acercan al difunto para saludarle y ayudarle. Ve los espíritus de parientes y amigos ya difuntos y se le aparece un ser que irradia amor y calor, que nunca había visto, un ser luminoso. Este ser le formula una pregunta sin utilizar palabras, pregunta que le mueve a hacer un balance global de su vida. El ser luminoso le ayuda, haciendo desfilar ante su mente el panorama de los tramos más importantes de su vida en un abrir y cerrar de ojos. El moribundo siente como si se aproximara a una especie de barrera o frontera que representa evidentemente la línea divisoria entre la vida terrena y la vida subsiguiente. Pero ve con claridad que debe volver a la tierra, ya que no ha llegado aún el momento de su muerte. El se resiste, pues las experiencias con la vida del más allá le han embargado tanto que no quisiera ya volver. Rebosa sentimientos de gozo, amor y paz. Pese a su resistencia interna, y sin saber cómo, vuelve a unirse con su cuerpo físico y sigue viviendo.
>
> En posteriores intentos de comunicar sus vivencias a otras personas experimenta grandes dificultades. Ante todo, no puede encontrar palabras humanas apropiadas para expresar hechos supraterrenos de esta naturaleza. Como descubre, además, que sus manifestaciones se acogen con mofa, renuncia a contar nada a los demás. Pero la experiencia deja profundas huellas en su vida; influye especialmente en el modo como esa persona afronta la muerte y concibe su relación con la vida [35].

¿Qué podemos decir de tales experiencias a la luz de la esperanza cristiana?

1. Hay que reconocer, ante todo, la credibilidad personal de muchas declaraciones de ese tipo; no es posible relegarlas simplemente al ámbito de la pura fantasía, de las alucinaciones o de la farsa. Es demasiado grande la convergencia de los testimonios de personas investigadas de la más diversa procedencia, incluidos los increyentes. Los propios médicos pudieron confirmar algunas declaraciones (por ejemplo, lo percibido sobre los detalles de la operación). Es evidente que tales relatos no se pueden verificar; son demasiado esporádicos para poder estudiarlos con precisión mediante experiencias accesibles a todos y mediante la repetición experimental.

35. Cf. A. Moody, *Vida después de la vida*, 27s.

2. Estos informes presentan en algunos puntos ciertas similitudes con vivencias que han tenido algunas personas bajo la influencia de las drogas (por ejemplo, luz, paz, colores, felicidad). Pero también se les asemejan ciertas experiencias de los místicos, como la percepción de la salida del yo consciente del propio cuerpo experimentada por Catalina de Siena [36] o el encuentro extático con un ser luminoso de Hildegarda de Bingen [37]. Estos fenómenos no han encontrado aún una explicación suficiente; en términos generales y por su estructura formal pertenecen al área de la parapsicología científica [38]. Se entiende por tal la teoría de los procesos anímicos que se producen fuera del mundo empírico «normal» ofrecido por nuestros cinco sentidos y que se manifiestan como percepciones extrasensoriales (visiones, telepatía, clarividencia, precognición) o como procesos psicocinéticos (provocados por la influencia de las fuerzas anímicas en el ámbito material).

Nuestro racionalismo moderno y occidental nos inclina a rechazar en bloque todos estos fenómenos como pura charlatanería, sólo porque no nos son accesibles. Pero de ese modo nos bloqueamos el camino para numerosas experiencias que están constatadas en la historia de las religiones y en etnología, y que estas ciencias toman en serio como un fenómeno innegable. Hay que aplicar aquí, para la «discreción de espíritus», los criterios habituales de credibilidad, convergencia y verificabilidad (al menos parcial) para poder emitir un juicio objetivo. En el caso de los informes sobre personas «clínicamente muertas» este juicio es posible, y la desconfianza exagerada ante ellos no está justificada.

3. Para emitir un juicio teológico sobre tales fenómenos, conviene ante todo recordar la distinción entre lo extraordinario y lo sobrenatural. Es frecuente en el lenguaje usual calificar tales

36. Catalina de Siena, *El diálogo*, Madrid 1955.

37. Hildegarda de Bingen, *Wisse die Wege*, adaptado por M. Böckeler, Salzburg 1954, 89.

38. H. Bender, *Unser sechster Sinn - Telepathie, Hellsehen, Spuk*, Stuttgart 1971; E. Bauer - W. von Lucadou, *Spektrum der Parapsychologie. Hans Bender zum 75. Geburtstag*, Freiburg 1983; E. Benz, *Parapsychologie und Religion - Erfahrungen mit übersinnlichen Kräften*, Freiburg 1983; H. C. Berendt, *Telepathie und Hellsehen. Was wissen wir darüber?*, Freiburg 1983; W. F. Bonin (ed.), *Lexikon der Parapsychologie*, Herrsching 1984.

vivencias de «sobrenaturales», es decir, comunicaciones directas entre Dios y los que viven en el mundo trascendente de Dios (como los santos o las «almas del purgatorio»). En perspectiva teológica ese lenguaje es muy problemático, ya que no hay en el marco de nuestro conocimiento espacio-temporal ninguna experiencia inmediata y directa del Dios que trasciende el mundo espacio-temporal y de su «mundo vital». Ese conocimiento, incluso en la mística, pasa por este mundo, por nuestros sentidos, por nuestras facultades anímicas, por nuestro ámbito de representaciones espirituales y sensibles. Es cierto que las experiencias parapsicológicas son «extraordinarias», mas no por eso se aproximan al modo de la realidad de Dios más que nuestras experiencias sensibles o psíquicas normales; ambas coinciden en la estructura de mediación intramundana y de sesgo e interpretación subjetiva.

4. ¿Qué decir del contenido de tales informes sobre «la vida después de la muerte»? Aquí se presenta, ante todo, el problema de la muerte clínica. La muerte se dictamina normalmente con arreglo a la confluencia de los siguientes signos: paro cardíaco, cese de la respiración, caída de la presión sanguínea, dilatación de las pupilas, bajada de la temperatura corporal. Cabe establecer con mayor precisión el punto temporal en que se produce la muerte con ayuda de un electroencefalograma; el cese de las ondas cerebrales es entonces el criterio decisivo. En el lenguaje corriente, y también en teología, se habla de muerte en referencia a la pérdida definitiva de todas las funciones vitales. Pero esta muerte no se ha producido aún en aquellas personas que son objeto de tales informes y que son recuperadas o reanimadas con métodos médicos. Las experiencias que cuentan no las han vivido más allá del umbral de la muerte, sino que son experiencias de extrema proximidad a la muerte. Se sabe que en situaciones extremas se movilizan a veces las capas más profundas de nuestra conciencia o del subconsciente, hasta situarse en la superficie de nuestra experiencia (por ejemplo, en ataques epilépticos). Por eso la muerte como posibilidad extrema de la vida humana y de su libertad, cuando se moviliza la totalidad de la existencia humana, puede activar esas capas profundas de nuestros anhelos y esperanzas, de nuestras representaciones y experiencias.

5. Pero ¿esas experiencias de extrema proximidad a la muerte poseen un contenido de realidad objetiva? ¿perciben realmente tales sujetos clínicamente muertos algo del «mundo ultraterreno», al menos un «vislumbre» que nos llega desde el otro lado de la frontera? Es cierto que esas vivencias no ofrecen un conocimiento demostrable sobre la realidad de ultratumba, sencillamente porque no se ha pasado aún por la muerte. Salta a la vista, sin duda, la similitud de estos relatos con las afirmaciones de la esperanza cristiana; pero en modo alguno ofrecen una prueba empírico-científica de nuestra esperanza; tal tipo de prueba no se puede dar en el ámbito de la fe, que es un confiarse a Dios sin reservas [39].

Esas experiencias, sin embargo, no carecen de valor en relación con la fe. Pueden servir de signos, de medios expresivos humanos de la presencia de Dios en la vida y en el acto de morir. Como tales signos, se sitúan (pese a su carácter extraordinario) fundamentalmente al mismo nivel cognitivo que los otros signos que en nuestro mundo hacen referencia a Dios; por ejemplo, el amor interpersonal. Pero debido a su nota «sorpresiva» por desviarnos de la rutina cotidiana (nota incluida en la noción bíblica de milagro), pueden abrir vías a la fe, y según el rango existencial que ostenten en la vida de una persona pueden reforzar la certeza (no seguridad) propia de la confianza en Dios. Hay que hacer constar, sin embargo, que sólo a la luz de la fe se convierten en conocimiento inequívoco de la presencia de Dios y se pueden entender como signo de la presencia de Dios y de su amor. Fuera de la fe son ambiguos, como todos los otros fenómenos de nuestra realidad. «A la luz de la fe» significa que si tales experiencias de extrema proximidad a la muerte contribuyen a infundir una mayor confianza en Dios (en referencia a la muerte), una esperanza más serena en su Reino y un amor más desprendido a Dios y al prójimo, se pueden considerar como

39. No obstante, al que considere esas experiencias como «demostración» de la inmortalidad del alma se le puede objetar ya en el plano extrateológico que tales fenómenos no le proporcionan la menor seguridad sobre si la «energía psíquica» capaz de seguir «cohesionada» después de la muerte (clínica) y de formar una unidad consciente no se disuelve al cabo de cierto tiempo, con desaparición de toda conciencia individual y personal (y, con ello, de algo así como una «inmortalidad del alma»).

signos legítimos del amor de Dios que me protege y me eleva; pero si van destinadas más a satisfacer nuestra curiosidad y afán de sensacionalismo, si sirven más para el puro afán de saber (y de «poseer»), pierden el carácter de significación y resultan irrelevantes para la fe.

EXCURSUS: LA ESPERANZA ESCATOLÓGICA EN EL CORÁN

Como conclusión de nuestros análisis fenomenológicos conviene hacer referencia a un esquema de esperanza religiosa que es, en parte, muy afín a la esperanza cristiana, pero difiere de ella en rasgos decisivos: la esperanza escatológica del islamismo tal como se expone en el Corán. El conocimiento de esta escatología islámica tiene sin duda una relevancia actual, entre otras cosas por el despertar de la conciencia islámica y la reislamización que supone del derecho, la moral y los usos en muchos estados árabes. Pero también por los grupos de árabes que pueblan muchas naciones europeas. Los anunciadores de la fe cristiana tienen una gran responsabilidad ante esta situación de convivencia interreligiosa en el mundo vital inmediato de los creyentes.

Avancemos algunas *observaciones preliminares sobre el puesto que ocupa el Corán en el islamismo*: Mahoma, fundándose en sus visiones y experiencias místicas, se presentó como profeta o, más exactamente, como enviado (apóstol) de Dios para comunicar a los suyos la revelación de Dios en lengua árabe y moverlos a creer en el único Dios verdadero. El Corán se presenta, pues, como un libro de origen divino [40]; es la transcripción de un libro primigenio conservado en el cielo y revelado por inspiración del ángel Gabriel u otros mensajeros celestiales, libro que es considerado como modelo original de las sagradas escrituras de todas las religiones. Por eso el Corán debería coincidir, en principio, en su contenido fundamental con la sagrada Escritura de los judíos y los cristianos, y el propio Mahoma insistió en este punto; pero no ocurre así de hecho, porque Mahoma no tuvo un conocimiento suficiente del antiguo y el nuevo testamento. Sin embargo, era preciso purificar esas escrituras de lo que parecía empañar el estricto monoteísmo de Mahoma (el nuevo testamento, purificarlo, sobre todo, de la creencia en la trinidad y en la filiación divina de Jesús). El Corán representaría así la figura definitiva y pura de la única revelación del Dios único.

40. Me apoyo aquí especialmente en A. Th. Khoury, *Einführung in die Grundlagen des Islam*, Graz ²1981; cf. también A. Th. Khoury - P. Hünermann (eds.), *Weiterleben nach dem Tode? Die Antwort der Weltreligionen*, Freiburg 1985.

Un punto decisivo para el islamismo es que la revelación se produjo en lengua árabe, y este factor fue importante para la identidad de una religión propia de los árabes frente a los judíos y los cristianos. El Corán se presenta como «la edición árabe del libro celestial primigenio» [41]. Basado como está en una inspiración divina literal, cada palabra está respaldada por la autoridad absoluta de Dios, y sólo la interpretación más literal posible desvela el recto sentido. La teología intenta, por su parte, seguir el camino de un «tradicionalismo razonable» que se basa en el texto del Corán y en la tradición que lo interpreta; pero somete esta tradición al control de la razón para distinguir así la interpretación auténtica, ajustada al Corán, de las interpretaciones falsas y arbitrarias.

A. Th. Khoury resume así la significación del Corán en la vida de los creyentes:

> El Corán es una exhortación dirigida a los hombres. Los acompaña en su vida, en el quehacer cotidiano y en las circunstancias especiales con su normativa, instrucción y consejos prácticos. El creyente encuentra en cada situación los lugares adecuados del Corán que le animan a perseverar en la obediencia a Dios. Otros pasajes le ofrecen consuelo cuando está afligido. Otros le imparten la sabiduría de la reflexión prudente y de una experiencia humana profunda y le ayudan a alcanzar un conocimiento que promueva su vida y le proporcione el contento interior.
>
> Pero eso no se queda en la pura teoría. Los musulmanes tienen dispuesto para cada situación un pasaje del Corán; así preparan su vida para la obediencia a la voluntad de Dios. El Corán es también la fuente primordial de diversas oraciones. La recitación del Corán en forma simple o solemne es un ingrediente esencial de la oración en el islamismo. El Corán es, así, el guía de los creyentes hacia Dios; les enseña a hablar con Dios, a invocarle y a someterse totalmente a su voluntad, a ponerse a su servicio; es decir, a ser musulmanes en el verdadero sentido del término.
>
> El Corán es además la fuente capital de la doctrina de la fe y de las disposiciones legales. En su texto se basan los artículos fundamentales de la fe islámica, a su texto apela el teólogo para dilucidar las cuestiones concretas de su religión. Su autoridad garantiza la verdad de la fe y la rectitud de la conducta tanto de los fieles individualmente como de la comunidad [42].

41. A. Th. Khoury, *o. c.*, 121s; esta gran relevancia de la lengua árabe explica también las reservas del islamismo para admitir como auténtica una traducción del Corán; la primera apareció el año 1920, en Lahore-Pakistán. Ese hecho expresa sobre todo el temor a una interpretación errónea y la preocupación por la unidad del mundo islámico.

42. A. Th. Khoury, *o. c.*, 124s.

¿Cuáles son las ideas centrales sobre la esperanza que aparecen en el Corán? [43].

1. *La muerte*

Se presenta como el final definitivo de la existencia histórica y terrena de todos los hombres. Los ángeles de la muerte (según una tradición que interpreta auténticamente el Corán) llevan el alma al cielo, donde los justos ven cumplida la promesa de entrada en el paraíso y los condenados sufren las penas del infierno (sura 62, 8). Esta tradición aparece precisada con la idea de un «juicio menor» que el ángel hace ya en la tumba a cada uno de los muertos. La respuesta correcta (en la línea del Corán) a las cuatro preguntas del ángel, ¿quién es tu Dios? ¿quién es tu profeta? ¿cuál es tu religión? y ¿hacia dónde orientas tu oración?, decide sobre la promesa del paraíso o la amenaza del infierno (penas previstas). En todo caso, el alma permanece junto a la tumba «aguardando» el último y definitivo juicio. Este tiempo de espera se presenta como un estado de sueño inconsciente en el que desaparece la conciencia del tiempo. Porque en el día del juicio los muertos tendrán la impresión «como si no hubieran permanecido más de una hora del día (en el sepulcro)» (sura 10, 45).

2. *El juicio final*

Los acontecimientos del tiempo final son un tema corriente en muchas suras del Corán. Se describen como un gran cataclismo escatológico que sacude a todo el universo. Es evidente la similitud con la apocalíptica judía y cristiana. Un punto decisivo de este «día del juicio», llamado también «la hora», es la *resurrección de los muertos*. Justamente porque los politeístas árabes (en la época inicial del islamismo) se mostraban especialmente escépticos ante esta predicción de Mahoma, éste la destaca con énfasis y la fundamenta en la capacidad creadora de Dios: «Di: 'Les dará Vida quien los creó una vez primera —él conoce bien toda la creación... ¿Es que quien ha creado el cielo y la tierra no será capaz de crear semejantes a ellos?» (sura 36, 79. 81). La vida que brota constantemente en la naturaleza y el nacimiento incesante de los seres humanos mediante la generación son signos de la omnipotencia del Dios que resucita a los muertos. Sobre el cómo y el cuándo de esta resurrección general por Dios, el Corán no aporta más precisiones.

43. Cf. especialmente A. Th. Khoury, *o. c.*, 181-191; W. M. Watt - A. T. Welch, *Der Islam*, en *Die Religionen der Menschheit* XXV/1, Stuttgart 1980, 217-221; Cl. Schedel, *Muhammed und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran*, Wien 1978; T. Nagel, *Der Koran*, München 1983, 172-199; P. Antes - B. Uhde, *Das Jenseits der anderen*, Stuttgart 1972, 98s.; J. Cortés (ed.), *El Corán*, Barcelona [3]1986 (la traducción de los textos del Corán que aparecen a continuación han sido tomados de esta edición castellana).

La resurrección viene acompañada del *juicio universal.* Sólo Dios es el juez justo (y no el Profeta o Jesús), y él dicta sentencia con arreglo a lo que cada cual ha merecido: «Entonces, cada uno recibirá su merecido. Y no serán tratados injustamente» (sura 2, 281). Los profetas comparecen como testigos en favor o en contra de sus seguidores (Mahoma para los musulmanes, Jesús para judíos y cristianos), y Dios les concede a ellos y también a los ángeles un derecho de intercesión (concretamente a Mahoma en favor de los musulmanes pecadores, para llevarlos multitudinariamente al paraíso). Para la sentencia de Dios es decisivo que se profese la fe verdadera (= islámica) o la increencia (= cualquier otra convicción religiosa, con referencia especial a los judíos y cristianos como «pueblos del libro», es decir, de la Biblia).

Sólo en segundo lugar se habla de las buenas o malas obras. Es muy dudoso, en la línea del Corán, que un increyente pueda entrar en el paraíso (como «musulmán anónimo») sólo por sus buenas obras o que un creyente pueda ir al infierno sólo por sus malas obras. Escribe Khoury sobre el destino de los «malos» musulmanes: «Pese a la reiterada combinación de la fe y las buenas obras... la fe es en la *tradición* islámica el criterio capital que decide el juicio definitivo sobre los hombres. Porque un creyente que es malo queda condenado al infierno, pero en consideración a su fe sólo sufrirá la pena del infierno por un tiempo determinado. El profeta Mahoma intercede por él y al final podrá entrar en el paraíso» [44].

En cuanto a los que profesan otras creencias, hay pasajes como sura 68, 34-43 que los califican de «impíos», sura 42, 13-16 de disociadores (de la verdadera religión) y de «asociadores» (porque lesionan la unidad absoluta de Dios adorando a varios dioses o creyendo en la filiación divina de Jesús), y muchos pasajes hacen referencia a su situación irremediable en el juicio final; ellos rechazaron en vida la opción ofrecida en favor del mensaje de Mahoma [45]. Dice así la sura 83, 34-36: «Ese día, los creyentes se reirán de los infieles, en sofás, observando... ¿No han sido retribuidos los infieles según sus obras?» [46]. Muchas de las declaraciones sobre la venganza y el infierno que hace el Corán tuvieron su origen en el fuerte debate histórico que sostuvo Mahoma con sus adversarios (politeístas, judíos y cristianos) y fueron para él, evidentemente, un recurso drástico para subrayar gráficamente la urgente necesidad de la conversión al islamismo (y esto encuentra su paralelo en muchos textos proféticos del antiguo testamento y en los discursos sobre el juicio final del nuevo testamento).

44. A. Th. Khoury, *o. c.*, 190.
45. Cf. Cl. Schedel, *o. c.*, 69-72, 276s, 296s.
46. Se pueden comparar estos versículos con Sal 52, 8 y Sal 54, 9 como hace Cl. Schedel, *o. c.*, 131.

3. *Infierno y paraíso*

El juicio de Dios coloca a los hombres a la izquierda o a la derecha de Dios. Los de la izquierda van al infierno (*an-nār* = fuego; o *ǧahannam* = gehenna; o *al-hutama* = destructor, glotón), que durará eternamente (al menos para los increyentes), y cuyos tormentos se describen con términos como fuego, grillos y cadenas, agua hirviendo, alimentación del árbol de tormentos Zaqqum, etc. Los de la derecha irán al paraíso (*al ǧanna* = el jardín; o *ǧannat an-na'im* = jardín de delicias; o *ǧannāt 'adn* = jardín del Edén). El Corán describe estas delicias con mucho mayor detalle y colorido que los tormentos del infierno. La promesa de las alegrías del paraíso como recompensa por la fe y las buenas obras aparecen en la mayoría de las suras del Corán. Entre las máximas delicias están el reposo bajo árboles frondosos (o floridos) sobre lechos recamados de piedras preciosas, vino y manjares exquisitos, la relación amorosa con doncellas puras del paraíso (las huríes de grandes ojos) que son recreadas por Dios como vírgenes intactas después de cada relación sexual: una visión de felicidad eterna orientada sobre todo a los sueños masculinos, que viene a llenar los más profundos anhelos del ser humano (o del varón)[47]. Tales promesas abundan bajo muchas variantes en el Corán:

> «Y los más distinguidos, que son los más distinguidos (irán al paraíso). Estos son los allegados, en los jardines de la Delicia. Habrá muchos de los primeros y pocos de los últimos. En lechos entretejidos de oro y piedras preciosas, reclinados en ellos, unos enfrente de otros. Circularán entre ellos jóvenes criados de eterna juventud con cálices, jarros y una copa de agua viva, que no les dará dolor de cabeza ni embriagará, con fruta que ellos escogerán, con la carne de ave que les apetezca. Habrá huríes de grandes ojos, semejantes a perlas ocultas, como retribución a sus obras. No oirán allá vaniloquio ni incitación al pecado, sino una palabra: '¡Paz! ¡paz!'.
> Los de la derecha —¿qué son los de la derecha?— estarán entre azufaifos sin espinas y liños de acacias, en una extensa sombra, cerca de agua corriente y abundante fruta, inagotable y permitida, en lechos elevados. Nosotros las (a las huríes) hemos formado de manera especial y hecho vírgenes, afectuosas, de una misma edad, para los de la derecha. Habrá muchos de los primeros y muchos de los últimos» (sura 56, 10-40).

Rara vez aparece la «visión de Dios» como elemento de felicidad (sura 75, 22s).

47. También las mujeres creyentes irán al paraíso porque se salvarán las familias en su integridad: junto con los hombres, «aquellos padres, esposas e hijos que fueron piadosos» (sura 13, 23). Es evidente que la escatología ejerce aquí una fuerte función estabilizadora para un orden social de tipo patriarcal.

No está claro si estas descripciones del paraíso deben entenderse simbólicamente, como expresión del «cumplimiento de los deseos del ser humano de una profundización espiritual y de unas relaciones íntimas»[48], habida cuenta de la insistencia en la inspiración verbal y del escepticismo ortodoxo frente a una exposición simbólico-teológica del Corán. En la proclamación y en su recepción por los fieles musulmanes parece predominar la interpretación literal de esta esperanza, y es lo que constituye su fuerza atractiva. Esto aparece con especial claridad en aquellas situaciones en que los musulmanes se juegan la vida sin reservas, como la guerra santa por la causa de Alá, para gozar del paraíso prometido «con seguridad absoluta» a tales mártires.

> «Dios ha comprado a los creyentes sus personas y su hacienda, ofreciéndoles, a cambio, el Jardín. Combaten por Dios: matan o los matan. Es una promesa que le obliga, verdad, contenida en la *torá*, en el Evangelio y en el Corán. Y ¿quién respeta mejor su alianza que Dios? ¡Regocijaos por el trato que habéis cerrado con él! ¡ése es el éxito grandioso!» (sura 9, 111).
>
> «¡Creyentes! ¿Queréis que os indique un negocio que os librará de un castigo doloroso?: ¡Creed en Dios y en su Enviado y combatid por Dios con vuestra hacienda y vuestras personas! Es mejor para vosotros. Si superáis... Así, os perdonará vuestros pecados y os introducirá en jardines por cuyos bajos fluyen arroyos y en viviendas agradables en los jardines del edén. ¡Ese es el éxito grandioso! Y otra cosa, que amaréis: el auxilio de Dios y un éxito cercano. ¡Y anuncia la buena nueva a los creyentes!» (sura 61, 10-13).

4. *Breve comparación*

Es evidente que esta escatología islámica se inspira en la tradición judía y cristiana; pero cabe detectar algunas diferencias notables.

No es fácil de comprender para nosotros la acentuada sensualidad en la idea del más allá, en forma típica masculina. Aunque hubo en la tradición cristiana tendencias análogas con bastante frecuencia, encontraron siempre en el nuevo testamento su correctivo moderador, espiritualista y simbólico en el buen sentido de los términos. Así, el nuevo testamento presenta el «banquete nupcial» escatológico como la fiesta de la reconciliación definitiva entre Dios y su «esposa», la humanidad redimida. Por eso la experiencia plena del amor de Dios («visión de Dios») y la participación en su vida

48. Así W. M. Watt - A. T. Welch, *o. c.*, 220. Cl. Schedel dice de un arquetipo en referencia a las jóvenes: «La doncella es por razón de su integridad imagen y símbolo de esa realidad virginalmente nueva que hace que el paraíso sea tal» (*o. c.*, 153). Parece que esta interpretación fue corriente en círculos teológicos progresistas del islamismo.

inagotablemente rica y beatificante constituyen el núcleo de la esperanza cristiana en el «cielo», mientras que el Corán la menciona marginalmente. La *communio sanctorum*, la integración de la salvación individual en la comunidad de los perfectos, tampoco tiene relevancia en el islamismo, que atiende más bien a la felicidad de cada creyente.

Según la fe cristiana, el juicio no es obra de un Dios «justiciero», sino que se encomienda al «Hijo del hombre», Jesucristo, es decir, a la figura simbólica de la gracia y la misericordia de Dios. No es la inscripción de nuestras acciones en los libros (sura 82, 10s) ni el peso de nuestra vida en las balanzas celestiales (sura 101, 6-9) lo que decide sobre nuestra suerte eterna, sino la medida del amor de Dios que nosotros acogemos y que nos transforma.

Una peculiaridad de la esperanza cristiana es que la promesa de salvación se hace precisamente a los pobres, a los aquí olvidados y marginados; la solidaridad con ellos es la base principal para participar de la vida eterna en el reino de Dios (cf. Mt 25, 31s); esa peculiaridad relativiza la (presunta) seguridad de salvarse que pueda tener el «verdadero creyente» y posibilita una esperanza de salvación universal. Las ideas de salvación del Corán dejan poco margen para esos aspectos relativizantes y universalizantes que hacen saltar el círculo cerrado de los fieles «candidatos a la salvación» y pueden prometer a todos los hombres una salvación futura que viene de Dios.

II
LA VERIFICACION: INVESTIGACIONES SOBRE EL FUNDAMENTO HISTORICO DE LA ESPERANZA CRISTIANA

En nuestra «fenomenología de la esperanza cristiana» hemos presentado diversos modos actuales de esa esperanza, primero explícitamente (II-V) y a continuación (VI-VIII) más implícitamente, como criterio de nuestra toma de posición. Las cuestiones que vamos a abordar en la segunda parte persiguen una comprensión más profunda y la fundamentación de la verdad de esta esperanza cristiana: el *logos* del fenómeno. Intentaremos dar respuesta a estas cuestiones, ante todo, tratando de entender nuestra esperanza en su origen histórico y en toda la tradición eclesial actualizadora; y mostraremos el *fundamento histórico* real de nuestra esperanza, que no se basa en la proyección de deseos, sino en un acontecimiento histórico *extra nos* y en la promesa consiguiente de un futuro de reconciliación universal de nuestra historia, futuro llamado «reino de Dios».

1

LA PREHISTORIA DE LA ESPERANZA CRISTIANA

I. SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EL ANTIGUO Y EL NUEVO TESTAMENTO: ESPERANZA «SUPERADA»

Para nosotros, los cristianos, el fundamento real de nuestra esperanza está sobre todo en la persona y en la historia de Jesús de Nazaret. Pero este personaje no es ningún meteoro aislado, caído del cielo incomprensiblemente. En él aparece el punto cenit y la nueva orientación de una historia de esperanza que tuvo su comienzo en Israel. Pero las esperanzas de Israel pertenecen a la «prehistoria» de la esperanza cristiana, no sólo en un sentido puramente histórico, sino sobre todo en sentido teológico: nosotros las asumimos y superamos como esperanza válida.

Recurrimos al famoso método de la filosofía hegeliana por su idoneidad para hacer comprensible un entramado de relaciones en el que se ha producido el paso desde un estado histórico a otro nuevo. En la concepción de Hegel esta «superación» implica tres momentos esenciales que, dentro de su oposición, se interrelacionan necesariamente y manifiestan así la unidad y diferencia entre la esperanza del antiguo y del nuevo testamento [1].

1. Superar significa *conservar*: los contenidos de esperanza de Israel compatibles con el acontecimiento de Cristo se conservan en nuestra esperanza. Así, el propio Jesús asumió la esperanza en el prometido reino de Dios y en la resurrección final de los muertos; él se situó de ese modo en una determinada tradición de Israel y la acogió expresamente como esperanza suya. Esta esperanza de Israel constituye así una parte integrante de nuestra esperanza.

1. Sobre la relación fundamental entre el AT y el NT, cf. K. Rahner, *Antiguo testamento*, en SM I, Barcelona 1986, 179-187; Id., *Über die Schriftinspiration*, Freiburg [4]1965. No seguimos, pues, aquí la idea de relación que propone P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*, Graz 1978, 176-186.

Pero también conservamos, en cierto sentido, la estructura formal de la esperanza de Israel: su conjunción de promesa y cumplimiento. Determinadas experiencias históricas (como la liberación de Egipto, la alianza del Sinaí, la toma de la tierra prometida, la monarquía y, al final, el exilio), interpretados por la palabra profética despiertan una promesa de salvación e integración incondicional llevada a cabo por Dios. El cumplimiento de esas promesas se ve en determinadas situaciones históricas, que liberan una nueva promesa y una nueva esperanza; ese cumplimiento es sólo una «anticipación» parcial del cumplimiento definitivo; alberga en sí el excedente de la promesa del *Deus semper maior*, inagotable en una plenitud histórica. Este carácter de la esperanza históricamente inagotable, que descansa en la promesa de un acontecimiento histórico, conviene también a la esperanza cristiana.

Cuando vemos un nexo tan estrecho entre la esperanza de Israel y la Iglesia, ello significa que la historia de Israel debe entenderse literalmente como «autorrevelación» y «palabra» de Dios. Porque esta autorrevelación de Dios se puede «leer» en la historia de Israel vivida e interpretada en la fe de los profetas, aunque sólo sea «inteligible» en su sentido pleno desde Cristo, precisamente como autocomunicación del Dios trino. De ello no se sigue en modo alguno que Dios se revele «fragmentariamente». Lo que ocurre es que nuestra realidad natural e histórica es transparente en diversa medida al amor del Dios «presente» (cf. Ex 3, 14s) que la sustenta y funda. Este amor de Dios se brinda siempre como amor trinitario; pero la transparencia de la historia humana para él cambia, se desarrolla, tiene un historia concreta (no rectilínea) que alcanza en Jesús su punto culminante, «superador» y «recapitulador» de todas las demás fases de la historia, sobre todo del pueblo de Israel.

Ahora bien, esta historia de nuestra realidad en la que Dios se transparenta no es algo secundario, sino un momento intrínseco de la autorrevelación de Dios. Porque Dios, como un proceso dinámico e inagotable de amor (entre Padre, Hijo y Espíritu) que está presente en toda realidad fundándola, unificándola y salvándola, acoge en diversa medida la realidad creada, sobre todo la historia de la libertad humana, en el movimiento de su amor trinitario, según el grado de su apertura y transparencia.

Esto convierte el proceso del amor de Dios en la historia de su autorrevelación. De ese modo el mundo y la historia no pasan a ser la medida limitadora del amor de Dios; éste sigue siendo infinito y sin medida; pero el mundo y la historia dan la medida de las diversas venidas y acogidas de este amor en nuestra realidad.

La historia de Israel representa para nosotros aquella medida que significó *antes* de Jesucristo y *para* él la mayor transparencia (hasta entonces) del amor comunicativo de Dios. En ella se integró Jesús, de ella participó y a la vez la perfeccionó en una apertura única, absolutamente libre.

2. Pero la palabra «superar» significa también, más allá de la «conservación» de la esperanza de Israel en la esperanza de Jesucristo y de la Iglesia, *eliminar, anular*. Pues todo lo que no es compatible con la promesa contenida en el acontecimiento de Cristo pierde validez para nosotros; por ejemplo, la esperanza en un reino de Dios que no se nos brinde a través de la muerte en cruz, que desbarata todas nuestras expectativas humanas, o la esperanza de que el pueblo de Israel (en sentido nacional) sea el sujeto primario del futuro Reino (en lugar de la comunidad universal de los creyentes, que incluye a todos los pueblos); o la esperanza de que el reino de Dios se pueda acelerar mediante el fiel cumplimiento de la ley o mediante acciones revolucionarias (y no llegue únicamente por la gracia del Dios justificante).

3. «Superar» significa, por fin y de modo decisivo, *elevar a un plano superior*, integrar en una figura nueva y definitiva. Tanto los contenidos de esperanza integrables de Israel como su estructura formal de esperanza son ahora «realizados» definitivamente por obra de Dios. Esto significa que las esperanzas de Israel son comprensibles en su verdadero sentido, referido a Cristo y al Dios trino que se comunica en él; y que el contenido permanente y válido de las promesas y esperanzas queda patente y halla cumplimiento.

Ello implica que el carácter estructural de la esperanza cambia ahora radicalmente. Mientras que en Israel el proceso desde la promesa al cumplimiento y a la nueva promesa es esencialmente inconcluso (porque se puede desarrollar con nuevas experiencias y destruir por el pecado del pueblo), en Jesucristo acontece algo cualitativamente nuevo y único en este proceso de espe-

ranza. En él se da la salvación de Dios en la unidad indisoluble e inconfundible de promesa de Dios y aceptación humana. Así accede a nuestra historia un modo totalmente distinto, único, de promesa histórica y de esperanza ajustada a ella: porque Dios mismo está presente en este hombre en medio de nuestra historia, porque en él, en este hombre que confía sin reservas en Dios, «fluyó» como en un recipiente siempre abierto todo el amor del fundamento «presente» de todas las cosas y puede derramarse a nosotros, por eso este personaje no es ya, como cualquier otra realidad, una promesa que remite a algo distinto y más grande, sino el cumplimiento definitivamente logrado y no superable de toda promesa. Aquí una realidad humana individual pasa a ser el lugar históricamente perceptible de esa «bondad» infinita a la que toda realidad debe la suya propia. En su unidad perfecta de apertura humana y amor divino encuentran las promesas de la historia su «sí» y su «amén»: «El es el sí dado a todo lo que Dios había prometido. Por eso decimos también por medio de él nuestro 'amén' para gloria de Dios» (2 Cor 1, 20). Hemos visto antes que Jesús no cierra así el carácter abierto de nuestra realidad e historia (cf. *supra*, 22s), porque él mismo sigue siendo una promesa que espera el cumplimiento, pero de un modo totalmente distinto a todo lo demás; esto justifica que podamos contraponer la historia de la esperanza de Israel como antiguo testamento al nuevo testamento de nuestra esperanza.

En los próximos apartados daremos contenido a estas consideraciones generales, comenzando por recordar la prehistoria veterotestamentaria de nuestra esperanza.

II. Tiempo e historia en la concepción de Israel

1. *La diferencia respecto a la idea occidental del tiempo: «tiempo lleno»* [2]

La mentalidad enraizada en la antigüedad greco-romana y que se impone en la cultura europea concibe el tiempo espon-

2. Cf. G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* II, Salamanca [6]1990, 132s; M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid 1974; Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen [4]1965; N. Loh-

táneamente como movimiento en el espacio; es comparable a una corriente o a una línea que se mueve desde el pasado, a través del presente, hacia el futuro. Todos los acontecimientos tienen su lugar determinado en esta línea; son registrados desde la perspectiva del observador, que es en cierto modo el centro de esta línea: unos acontecimientos hacia atrás, como «pasado»; otros, en el ámbito más estrecho del observador, como «presente»; y otros hacia adelante, como «futuro». El tiempo semeja, pues, una línea vacía y formal que se llena de contenido con determinados sucesos.

En el antiguo Israel, en cambio, coincidiendo con la experiencia antiguo-oriental, el tiempo se vive como un proceso dotado de sentido, como «tiempo lleno». El tiempo se identifica siempre con un contenido determinado; el contenido del proceso constituye el tiempo, y sin un determinado acontecer no hay vivencia de tiempo. Todo posible contenido tiene «su tiempo», su momento justo, su *kairos*. El lenguaje lo delata; por ejemplo, el hebreo carece de un término propio para designar el «tiempo». Así, en este idioma la palabra *'ēt* significa el «punto temporal», el «tramo temporal» para una determinada acción o acontecimiento: tiempo de dar a luz (cf. Miq 5, 2), tiempo de recoger el ganado (cf. Gén 29, 7). Desde aquí se comprende el plural de salmo 31, 16: «Mis tiempos están en tus manos».

Un texto especialmente bello para ilustrar esta idea del tiempo puede ser Ecl 3, 1-8:

> Todo tiene su momento;
> cuanto se hace bajo el cielo tiene su tiempo:
> Hay tiempo de nacer
> y tiempo de morir.
> Hay tiempo de plantar
> y tiempo de arrancar lo plantado.
> Hay tiempo de matar
> y tiempo de sanar.

fink, *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt 1965; G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, 189s; W. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*, München 1976, 99-153; K. Koch, *Geschichte - Geschichtsschreibung - Geschichtsphilosophie* II (Altes Testament), en TRE XII, 569-586 (con abundantes indicaciones bibliográficas).

Hay tiempo de destruir
y tiempo de edificar.
Hay tiempo de llorar
y tiempo reír.
Hay tiempo de gemir
y tiempo de bailar.
Hay tiempo de esparcir piedras
y tiempo de recogerlas.
Hay tiempo de abrazarse
y tiempo de privarse del abrazo.
Hay tiempo de buscar
y tiempo de perder.
Hay tiempo de guardar
y tiempo de tirar.
Hay tiempo de rasgar
y tiempo de coser.
Hay tiempo de callarse
y tiempo de hablar.
Hay tiempo de amar
y tiempo de aborrecer.
Hay tiempo de guerra
y tiempo de paz.

Esta concepción del tiempo encuentra cierto eco en expresiones corrientes como «no tengo tiempo...» (para algo determinado, se entiende).

«Tiempo lleno» en sentido estricto era sobre todo las fiestas del pueblo. Eran momentos de «santidad absoluta» dentro de una concepción sacral de la realidad plenamente integrada [3], porque fueron instituidas por los dioses o por Yahvé. Ellas otorgaban a los presentes una participación real en la vida y la salvación divina: «Este es el día que hizo el Señor» (Sal 118, 24). Estas fiestas —y no el tiempo como tal— se vivían como algo establecido absoluta e incondicionalmente; sólo al ritmo de estas fiestas se vivía el tiempo, en su dimensión individual e histórico-social, como festivo lleno o no festivo y cotidiano.

3. G. von Rad, *Teología del AT* II, 136-137.

2. *La diferencia respecto a la idea oriental del tiempo: mito e historia*

En Israel, al igual que en los otros pueblos de Oriente próximo, las diversas estaciones con su ritmo acompasado y siempre recurrente marcaban el modelo de un tiempo lleno y santificado en el contenido. Florecer y nacer, morir y perecer, tienen «su tiempo». Israel vivió en sus orígenes en medio de la población rural cananea y compartía su calendario, que se caracterizaba por una cultura típicamente campesina, que consideraba la siembra y la recolección como acontecimientos directamente sacrales [4]. Por eso las fiestas anuales en la época primitiva de Israel transmitían la experiencia fundamental como «tiempo lleno», es decir, como acontecimientos ordenados por Dios y cargados de salvación.

Pero en la época en que la tradición del grupo mosaico, sobre todo su fe yahvista profesada desde la salida de Egipto, marcaba cada vez con más fuerza la identidad de las diversas tribus (posiblemente en el siglo XIII/XII a. C.) [5], se produjo una historización de estas fiestas y, en consecuencia, de la experiencia del tiempo: la fiesta de pascua en primavera, que se celebraba al inicio de la recolección de la cebada y en la trashumancia de los pastos de invierno a los de verano, adquirió el sentido de una conmemoración de la salida de Egipto; también la fiesta del otoño y de la vendimia se convirtió en una conmemoración de la permanencia en el desierto y del cobijo en chozas durante el éxodo. No era ya en el ritmo de la naturaleza, sino en ciertos acontecimientos históricos muy concretos en donde el pueblo basaba su identidad diferencial frente a las ciudades estado cananeas y a otros pueblos de esta o aquella región. Los acontecimientos históricos se consideraron ahora como tiempo instituido por Dios, portador de su salvación.

Las fiestas en las que se celebraban estos acontecimientos fueron ya desde el principio algo más que simples evocaciones históricas del pasado: tenían el carácter de actualizaciones que otorgaban a los presentes una participación real en este acon-

4. *Ibid.*, 137.
5. Cf. los artículos de H. Engel, N. Lohfink y W. Jüngling sobre los «inicios de Israel»: BiKi 38 (1983); H. Engel, *Die Vorfahren Israels in Ägipten*, Frankfurt 1979.

tecer salvífico (el éxodo o la alianza). «Mas los hechos históricos que fundamentaban la comunidad de Yahvé eran absolutos. No tomaban parte en el destino de cualquier otro suceso, que irremisiblemente se hunde en el pasado; estaban presentes a todas las generaciones, pero no solamente en el sentido de una representación espiritual y vital del pasado; la comunidad en fiesta realizaba a Israel en el sentido pleno de la palabra a través del 'mimo' y el rito; entraba de hecho y de verdad en la situación histórica, tal como había sido determinada por la fiesta respectiva. Cuando Israel come la pascua en hábito de viaje, con el bastón en la mano, sandalias en los pies, y con la prisa del que va a partir (Ex 12, 11), es evidente que no sólo se acuerda del éxodo, sino que entra en el hecho salvífico mismo del éxodo, y se hace totalmente presente a ese suceso. Lo mismo se puede decir de la permanencia en las tiendas, o de la fiesta de la alianza de Siquem, donde Israel celebraba la revelación de los mandamientos y de la conclusión del pacto» [6].

Fueron cada vez más numerosos los acontecimientos históricos que se celebraban en determinadas fiestas, unos de la época de los patriarcas antes del éxodo y otros referidos a la conquista de la tierra después del éxodo. En un principio eran independientes entre sí en el aspecto cultual (en Betel, los acontecimientos de la tradición de Jacob; en Siquén, la tradición sinaítica con

6. G. von Rad, *Teología del AT* II, 138. En la nota 10 de esta misma página, explica von Rad esa experiencia de actualización en estos términos: «Esta experiencia del culto, tan difícilmente comprensible para nosotros los hombres de hoy, se hace más inteligible si se piensa que el que participaba antiguamente en el culto no se miraba a sí mismo como un individuo. Era plenamente consciente de ser miembro de una colectividad; y en los contenidos religiosos solamente le podía conmover y llenar aquello que sucedía a la comunidad de culto como totalidad. El salmo 114 nos proporciona una visión intuitiva de cómo se consideraba en el culto esa actualización de acontecimientos histórico-salvíficos: el suceso del éxodo, y la elección de Sión, se muestran unidos en el tiempo (v. 1s). El paso a través del mar de juncos (Ex 14s) y el paso del Jordán (Jos 3s), que según las cuentas del Pentateuco estuvieron separados por 40 años, se nombran al mismo tiempo (v. 3) como si se tratase de un solo suceso, y no de dos. ¡Y todo esto de tal manera es contemporáneo para el salmo (en realidad varios siglos más joven) que puede intervenir, hablando y preguntando, en el dramatismo de esos sucesos salvíficos (v. 5)! Esa simultaneidad no es tan exclusiva, por otra parte, que no pueda exaltarse en el mismo contexto un suceso de la marcha por el desierto: el milagro del agua (Núm 20, 11); suceso que temporalmente está situado detrás del paso del mar de los juncos, y antes del paso del Jordán. Tal cosa no se puede explicar en el sentido de una 'libertad poética', sino solamente dentro del mundo de ideas del culto».

la fiesta de la alianza; en Gilgal, la fiesta de la toma de la tierra); más tarde estos acontecimientos se unieron en una serie de episodios y escenas. Un «sumario histórico-salvífico» de este tipo se encuentra, por ejemplo, en Dt 26, 5-10: «Mi padre fue un arameo errante que bajó a Egipto, donde se estableció con unas pocas personas; pero allí se convirtió en una nación grande, fuerte y numerosa. Después los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahvé, el Dios de nuestros padres, y Yahvé oyó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestra pena y nuestra opresión, y nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo tenso, en medio de un gran terror, señales y prodigios, y nos introdujo en este lugar, dándonos este país, tierra que mana leche y miel. Por eso he traído hoy las primicias de los frutos del suelo que tú, Yahvé, me has dado» (cf. también Jos 24, 2-14). Surgió así una serie coherente de «tiempos llenos»: una trayectoria lineal; pero ésta no se entendió como cumplimiento ulterior de una «línea temporal» vacía y formal, sino como convergencia de unos hechos salvíficos hacia una historia unitaria de la salvación. La experiencia histórica subyacente fue precisamente de continuidad de la fidelidad de Dios, que se manifiesta en constantes acontecimientos y tiempos llenos. La «historia» se concibe como unidad de «tiempos llenos» en los que Dios actúa.

Los historiadores «ampliaron» el alcance de esta unidad: en la obra elohísta alcanza desde la época de los patriarcas hasta la conquista de la tierra prometida (es la «imagen canónica de la historia» de Israel); en la obra yahvista y en el escrito sacerdotal, desde la creación hasta esa conquista; en la obra histórica deuteronomística, desde Moisés hasta el destierro de Babilonia; en la obra cronística, desde el primer hombre hasta el tiempo postexílico [7].

Israel se desliga así progresivamente de la idea de tiempo y de historia vigente en su entorno. Para éste, en efecto, «tiempo lleno» era sobre todo el *tiempo primigenio* o ante-tiempo intradivino y mítico en el que se establecieron todos los órdenes defini-

7. La diferencia progresiva entre la conciencia cronológica del tiempo lineal y la actualización cultual de hechos pasados alcanzó también, cada vez más, a las explicaciones y sistematizaciones racionales; tal diferencia aparece por ejemplo en la obra deuteronomística, con su empeño en superar la distancia histórica entre el antaño y el hoy (cf. Dt 5, 2s).

tivamente, para tiempos eternos. Estos «tiempos originarios» del acontecer se reiteran constantemente en el rito de la naturaleza y de la historia humana; y se celebran solemnemente en el culto. El nacimiento y la muerte, el casamiento y la procreación... todo se atribuye a una historia de dioses pretemporal y mítica que se repite a nivel de reproducción real en el curso de la naturaleza y de la historia, y que se representa y actualiza expresamente en el culto. De ese modo el proceso transitorio y azaroso de la existencia individual podía estar apoyado en un sentido divino estable, en un orden divino eterno que le otorgaba el carácter de un tiempo divino lleno y actualizado. Israel se fue desligando de esta imagen mítica del mundo que procedía de los cultos inmemoriales de Mesopotamia e influyó en todo el Oriente; para él, el «tiempo lleno» significaba sólo la *historia* real de las acciones de Dios con su pueblo, sobre todo en la época de sus orígenes: «en lugar de los mitos que celebran acontecimientos intradivinos, el tiempo primigenio fue en Israel un tramo de la historia humana en el que no actúa un soberano, sino que actúan y padecen ganaderos y agricultores, pasando a ser objeto de la soberanía divina» [8].

3. *Un ejemplo de la concepción mítica de la historia: el mito egipcio de Osiris*

Como ejemplo concreto de esa concepción mítica de la historia en el entorno de Israel podemos presentar aquí el culto egipcio a Osiris. El contenido de este mito, reconstruido a base de diversas tradiciones, se puede resumir en los siguientes términos:

8. K. Koch, *Geschichte - Geschichtsschreibung - Geschichtsphilosophie*, 572. K. Koch señala en el mencionado artículo que la transición gradual del mito al pensamiento histórico aparece también en otros pueblos antiguo-orientales: «Documentos como las listas de reyes sumerios y egipcios se distinguen de la concepción arcaica del mito en los pueblos primitivos por la combinación cronológica que hacen de la época mítica inicial con el presente; surge así la 'historiogénesis', que coloca 'inexorablemente los acontecimientos en la línea del tiempo irreversible'. La mitología se van historizando, y la historia se mitologiza, al estar siempre a la espera de intervenciones de dioses o poderes especiales... El sujeto del movimiento histórico es la realeza sacral» (*ibid.*, 570). Para Israel, en cambio, el origen fundador del pueblo y de la historia y que posibilita la experiencia del «tiempo lleno» se encuentra exclusivamente en la historia misma: en la acción de Yahvé con los antepasados (no regios).

Se cuenta que Osiris, soberano de la tierra, depuró la cultura e introdujo las buenas costumbres, la agricultura, el uso de la razón y todas las artes. Se mostró así como una prolongación de Ra, como un rey divino en la tierra. Set, su hermano de color, tenía envidia de él. Como no podía acceder a él de otro modo, urdió una estratagema: hizo fabricar una ataúd (objeto valioso para todo egipcio) que tuviera las dimensiones exactas del cuerpo de Osiris. Durante una fiesta de los dioses dijo en broma: Regalaré el féretro a aquel cuyas medidas coincidan exactamente con él. Cuando le tocó el turno a Osiris, los ayudantes de Set se abalanzaron sobre el féretro, lo cerraron y después lo arrojaron al Nilo. El féretro flotó sobre las aguas y hubiera llegado al mar de no haber quedado en el delta, atrapado en las raíces de un matorral de *ereike*. Allí lo encontró Isis. Pero también Set lo encontró poco después y descuartizó el cadáver en catorce pedazos. Isis buscó de nuevo a Osiris y encontró los trozos con ayuda de Anubis, el dios con cabeza de perro, hijo de su hermana Nefti y de Set. Isis juntó todos los trozos del cadáver, pero faltaba el falo. Se lo había devorado un pez. Isis ayudó en los talleres regios a preparar un falo nuevo hecho de oro y de lapislázuli. Consagró el nuevo órgano reproductor y lo implantó a Osiris. Muchas imágenes nos muestran el hecho de la procreación de nueva vida partiendo de la muerte. Isis planea como un gavilán hembra sobre el difunto Osiris, o el ave empolla el miembro del rey. Ella concibe así a Horus, llamado Horus el Niño, que más tarde, en lucha con Set, vengará a su padre y recuperará su soberanía. Y desde entonces Osiris reina sobre los muertos[9].

Este mito se actualiza en el culto de Osiris. La figura de Osiris ejerce aquí diversas funciones: [10] en primer lugar simboliza (ya desde el año 2750 a. C.) la fuente de la fertilidad y del crecimiento de los vegetales. «Si vivo como si muero yo soy Osiris. Penetro en ti y reaparezco a través de ti; fallezco en ti y crezco en ti... Los dioses viven en mí porque yo vivo y crezco en el grano que los sustenta. Yo cubro la tierra; si vivo como si muero, soy yo la cebada; no se me puede destruir. Yo he penetrado el orden... He sido hecho Señor del orden y emerjo en el orden» [11].

9. I. Clarus, *Du stirbst, damit du lebst. Die Mythologie der alten Ägypter in tiefenpsychologischer Sicht*, Fellbach 1979, 46.

10. Cf. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* I, Madrid 1978, 101-129; S. Morenz, *Ägyptische Religion*, en *Die Religionen der Menschheit* VIII, Stuttgart 1960, 192-223; H. Strelocke, *Ägypten*, Köln [5]1980, 98s, 154-164; G. Altner, *Tod, Ewigkeit und Überleben*, Heidelberg 31-37.

11. Un antiguo texto funerario del Imperio medio (entre 2050-1670), citado M. Eliade, *Historia de las creencias*... I, 115.

La fertilidad de la tierra aparece personificada en sentido mítico: la muerte originaria de Osiris y su nueva vida son el fundamento que permite la renovación del mundo que acontece en la muerte y resurrección anual de la vegetación. Este proceso mítico aparece en la muerte y la reviviscencia de la naturaleza como una realidad siempre presente y en acción. La presencia permanente de la fuerza divina fecundante se celebra en el culto de Osiris como fiesta del «tiempo lleno»; los asistentes participan en esta fertilidad viva, pero participa sobre todo el faraón en favor de todo su país. Porque el faraón representa durante su reinado a Horus, el hijo de Osiris; después de su muerte, él mismo se convierte en Osiris, se disuelve en su vida germinante y otorga a su vez al nuevo faraón el bienestar para el país.

Esto sugiere ya la otra función de Osiris: éste simboliza también como soberano del mundo subterráneo la inmortalidad del individuo, comenzando por el faraón. En el curso de una «democratización» de Osiris durante el Imperio medio este símbolo se amplía a la nobleza y finalmente a todos los egipcios. En la muerte de cada individuo se reproduce el acontecimiento mítico y primigenio de la muerte de Osiris; pero el difunto participa también en su nueva vida en el inframundo y él mismo se convierte en Osiris [12]. La muerte se vive así como un «tiempo lleno», como tránsito a una nueva vida, vida divina: «Duermes para despertar. Mueres para vivir» [13]. Al reiterarse en el individuo muerto y luego despertado a la vida el destino eterno de Osiris, el individuo participa en su lucha eterna entre muerte y vida, como ocurre siempre en la naturaleza y en la existencia humana. «No es eterna la vida ni la muerte, pero sí el rejuvenecimiento de la creación gracias a su lucha» [14]. Esta eterna alternancia entre la vida y la muerte al servicio de un país fértil y de los hombres que viven en él es el elemento constante y divino que hay en todo lo pasajero; el nombre de Osiris es símbolo de esa esperanza. Su culto actualiza este principio eterno de la existencia y otorga a los celebrantes que realizan fielmente el rito una participación salvadora.

12. No podemos profundizar aquí en la combinación de este mito con el mito del orto y ocaso del dios-sol Ra; cf. G. Altner, *Tod, Ewigkeit und Überleben*, 32s; M. Eliade, *Historia de las creencias*... I, 114s.

13. Tomado de un texto piramidal del Imperio antiguo; citado según G. Altner, *Tod, Ewigkeit und Überleben*, 33.

14. *Ibid.*, 35.

Como hemos visto, Israel se fue distanciando de esta concepción mítica de la historia. Las experiencias concretas de su historia primitiva (sobre todo, del éxodo) le facilitaron una nueva visión de la realidad: «real» no es la historia pre y extratemporal de los dioses en la que participa todo acontecimiento intratemporal y sólo por ello se puede calificar de «real» (en sentido derivado); «real» en sentido pleno es más bien el destino singular, histórico-político, vivido directamente, del propio pueblo. Ahí actúa Dios, mas no en forma de un «principio» recurrente y reiterativo, sino como libertad inderivable que está aquí y ahora como amor «presente» y liberador (cf. Ex 3, 14s), y convierte un instante concreto de la historia en un hecho de salvación único, pero válido una vez por todas, en el *kairos* de su aparición. Este acontecimiento histórico de la liberación no se «repite» al celebrarse en el culto, sino que se «conmemora»; es decir, la comunidad celebrante se integra en este acontecimiento —no desaparecido en el pasado, sino presente en la fidelidad de Dios—, participa en él y lo actualiza.

En todo caso, la simultaneidad inicialmente ingenua e ininterrumpida de culto e historia en las diversas obras históricas veterotestamentarias se va transformando en una actualización repensada del pasado. La simultaneidad cultual se da únicamente en tanto que el pueblo concelebrante percibe en su momento histórico actual la promesa del amor liberador de Dios hecha aquí y ahora, y responde a la misma. Así, el Deuteronomio en su construcción histórica integra la alianza hecha siglos atrás en el hoy del pueblo: «El Señor, nuestro Dios, concluyó con nosotros una alianza en el monte Horeb. No concluyó Yahvé esta alianza con nuestros padres, sino con nosotros, los que vivimos, los que estamos aquí hoy» (Dt 5, 2s). Dios es fiel a sí mismo; pero precisamente por esta fidelidad actúa en cada presente de modo nuevo y diferente, salvando y liberando para esta situación concreta. Por eso el recuerdo del pasado en el culto de Israel nunca se puede agotar en una celebración del rito formalmente correcta; se orienta más bien a descubrir a la comunidad la acción de Dios presente y futura.

III. La esperanza escatológica de la soberanía y del reino de Dios en el antiguo testamento

El título lo sugiere ya: no nos referimos en este apartado a todos los pasajes veterotestamentarios sobre la esperanza, sino a aquellos que poseen formalmente un carácter específicamente escatológico y guardan (en cuanto al contenido) relación con la idea de la realeza de Dios, fundamental para Jesús. Para definir lo que se puede calificar de «escatológico» en el antiguo testamento utilizamos la propuesta de N. Lohfink [15]. Este autor aduce como criterio el concepto neotestamentario de lo «escatológico», porque el nuevo testamento se presenta como cumplimiento definitivo de las esperanzas y promesas veterotestamentarias. Según eso, cabe hablar de «escatología» en el antiguo testamento cuando se espera de Dios una salvación última y definitiva, tanto en el seno de la historia como en el plano de un posible perfeccionamiento de ella.

Con este criterio podemos señalar diversos modos de esperanza escatológica en el reino de Dios en el antiguo testamento, pero no siempre hay entre ellos el nexo de un desarrollo unitario o de un sistema dogmático integral; se trata más bien de algunos esquemas importantes en Israel que aparecen a veces entremezclados o discurren paralelos o sucesivamente [16].

15. En la siguiente sección utilizamos principalmente a N. Lohfink, *Escatología en el antiguo testamento*, en Id., *Exégesis bíblica y teología*, Salamanca 1969, 163-187; mencionemos también el artículo de K. D. Schunck, *Dei Eschatologie der Propheten des Alten Testaments und ihre Wandlung in exilisch-nachexilischer Zeit*, en H. D. Preuss (ed.), *Eschatologie in Alten Testament*, Darmstadt 1978, 461s; más bibliografía sobre la escatología del AT: W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1972, 150-207; G. von Rad, *Teología del AT* II, 148-161; W. H. Schmidt - J. Becker, *Zukunft und Hoffnung*, Stuttgart 1982, 11-91; N. Füglister, *Die Entwicklung der universalen und individuellen biblischen Eschatologie in religionshistorischer Sicht*, en F. Dexinger (ed.), *Tod - Hoffnung - Jenseits*, Wien 1983, 17-35; A. R. van de Walle, *Bis zum Anbruch der Morgenröte*, Düsseldort 1983, 49-120.

16. Cf. N. Lohfink, *Escatología en el AT*, 166s.

1. *La esperanza de una salvación universal en el primer período de la monarquía*

Esta forma de esperanza se perfila sobre todo en el esquema histórico del yahvista (alrededor del 1000 a. C.), en los salmos cúlticos del templo de Jerusalén durante la época de los reyes y en los profetas Isaías y Miqueas, de la segunda mitad del siglo VIII. Sus rasgos característicos son:

1. La historia de Israel se sitúa en el horizonte global de las naciones: la historia originaria de toda la humanidad es anterior aún a la historia de los patriarcas del propio pueblo, y también el futuro de la historia pertenece a toda la humanidad. El denominador común de esta concepción de la historia se puede resumir con la frase de Gén 12, 3: «En ti serán bendecidos *todos* los linajes de la tierra».

2. La historia de la humanidad se expone como historia de una maldición. Pero la elección de Abrahán por Dios pasa a ser el «germen de bendición» en la historia (N. Lohfink). A través de Abrahán y sus descendientes, a través del pueblo de Israel, la historia pasa a ser historia de bendición universal de la humanidad. Israel aparece como el signo mediador de esta bendición, y al final de la historia de pecado y maldición sólo quedará la bendición de Dios para todos.

3. Esta esperanza se modifica en Isaías y en Miqueas (cf. Is 2, 2-4; 8, 23-9, 6; 11, 1-16; Miq 4, 1-8; 7, 11-13): Jerusalén y la dinastía davídica ejercen ahora la función central, es decir, son la fuerza mediadora de la futura salvación universal por obra de Dios. Dios brinda su bendición al final de la historia de pecado —a través de Israel, regido por un hijo de David en Jerusalén— a todos los pueblos y a toda la creación. Los textos presentan esta bendición como una promesa intrahistórica, ya que no se disponía de otras categorías para concebir el futuro y la consumación final. La salvación por Dios sólo era visible y pensable en la historia; esto rige también para la salvación definitiva, que se produce cuando el pecado y la maldición alcanzan su final y el mundo entero ha pasado a ser el espacio de la soberanía de Yahvé.

Dentro de esta esperanza universal de Israel el lenguaje sobre la soberanía y el reino de Dios adquiere un (primer) sentido

escatológico. Lo que un día será el centro del anuncio salvífico de Jesús tiene una prehistoria milenaria que está muy relacionada con las estructuras sociales de Israel y su entorno [17]. En la época anterior a David, Israel estuvo organizado en forma no estatal; faltaba una instancia central superior con un aparato administrativo y coercitivo sometido a ella. Existía en lugar de eso una coalición de tribus en igualdad y libertad, que adoraba a Yahvé, y cada tribu incluía aproximadamente cincuenta agrupaciones locales de grandes familias (con 50-100 personas) [18]. Estas tribus de población campesina estaban enfrentadas a las ciudades-estado cananeas. Yahvé era sin duda para ellos el «rey», porque los otros pueblos adoraban a sus dioses como reyes (por ejemplo, El o Baal, con los que se identificó probablemente a Yahvé en esta época). El distintivo especial de Yahvé, en efecto, era que salía victorioso en la guerra y demostraba así su superioridad sobre los otros dioses («Yahvé de los ejércitos, reinando sobre querubines»).

Llama la atención, sin embargo, que en esta época no se designe a Yahvé expresamente como rey. N. Lohfink lo explica diciendo que así de este título no se podría derivar ninguna función legitimadora para un rey terreno. El ideal de igualdad de las tribus excluía una realeza terrena con sus estructuras feudales y jerárquicas que se legitimara y sacralizara teológicamente (como en el entorno de Israel) a modo de paralelo terreno de un reino celestial. Israel creía firmemente que Yahvé le gobernaba exclusiva y directamente; él mismo dirigía las guerras, y sus ejércitos eran las fuerzas de la naturaleza y los héroes de Israel, y no dioses celestiales subalternos. No podía haber así un rey humano que lo representara, ni era necesario legitimarlo (cf. la crítica a los reyes en 1 Sam 8). «Yahvé era el único soberano en Israel. Aparte de él sólo había igualdad y carismas imprevistos; si fallaban los hombres, tocaba el turno a las mujeres. Yahvé estaba en la cúspide; pero no era rey. Si le hubieran llamado 'rey', asoma-

17. Cf. N. Lohfink, *Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen*, en J. Schreiner (ed.), *Unterwegs zur Kirche*, Freiburg 1986 (citamos del manuscrito); Id., *Die davidische Versuchung*, en *Kirchenträume*, Freiburg 1982, 91-111.

18. Cf. W. Jüngling, *Die egalitäre Gesellschaft der Stämme Jahwes*: BiKi 38 (1983) 59-64.

ría el peligro de que una tribu, un linaje o un individuo abandonara la igualdad e introdujera la soberanía humana» [19].

La situación cambia cuando Israel, bajo David y Salomón, se convierte en monarquía y Yahvé en Dios del santuario central de Jerusalén. El rey terreno es ahora «hijo» de Yahvé, al que éste confiere la realeza; es el «ungido» de Yahvé, encargado de someter los pueblos al dominio de aquel que como Dios creador es su dueño y señor (cf. los salmos regios 2; 45; 72; 110; 144 y otros). La realeza terrena en Israel se legitima ahora desde la realeza de Yahvé; es su «réplica». Consiguientemente se califica y se adora al propio Yahvé como rey de su pueblo y se le reconoce la realeza sobre las naciones y sobre la tierra entera (cf. Sal 47; 96; 97...).

Cierto que Israel subraya, frente a los cultos regios de su entorno, y como herencia de la época premonárquica, la justicia y la voluntad de paz del rey Yahvé y de sus representantes en la tierra; pero sigue habiendo una resistencia «subterránea» a la nueva forma de Estado (cf. el apólogo de Yotán en Jue 9, 8-15; las palabras de Gedeón en Jue 8, 23; del relato sobre Saúl, 1 Sam 8, 7; 12, 12). Esta resistencia, que en los profetas va dirigida contra reyes injustos de Israel, no impide la aplicación a Yahvé del título de rey; pero se le aplica por ser el verdadero y único rey, que no legitima esa realeza terrena concreta, sino que la critica duramente y la relativiza (cf. especialmente el «memorial» del profeta Isaías 6, 1-9, 6). «La realeza de Yahvé es ahora indiscutida y es el punto de partida de todo lo demás. Con este título se puede anular, en nombre de la antigua sociedad yahvista, el intento de crear una sociedad estatal. Pero ese mismo título obliga, para hablar de la verdadera sociedad yahvista del futuro, a utilizar una terminología de realeza: hijo del rey, subida al trono y vocablos de soberanía en general» [20].

Parece que la crítica de los profetas a la realeza fue un motivo relevante, aunque no el único, para la aparición del ideal de un rey que en el tiempo final diera cumplimiento a las promesas de salvación mesiánica [21], un rey que estuviera en consonancia con

19. N. Lohfink, *Der Begriff des Gottesreichs*, 14.
20. *Ibid.*, 21.
21. «La cuestión de la antigüedad y génesis, de la ocasión y origen de la esperanza mesiánica está aún sin resolver. No se sabe en realidad cómo surgió

la realeza de Yahvé y rigiera en su nombre un reino perpetuo de paz y justicia (Is 9, 1-6): él es un soberano pacífico, porque Yahvé mismo ha abolido la guerra en una acción liberadora última y definitiva (Is 9, 3s). Tal es el acto de soberanía de Yahvé escatológicamente decisivo. Cuando esto ocurra, Yahvé será reconocido universalmente como rey de todas las naciones; su voluntad de paz y justicia se impondrá entonces de forma que sólo Dios y su voluntad reinarán en todas las esferas de la convivencia humana y social, incluso en el ámbito de la naturaleza (cf. Is 2, 1-5; 10, 33-11, 10). El mesías-rey del linaje de David es el fiel representante de este rey Yahvé. El posee plenamente el espíritu de Dios (Is 11, 2), que le adorna con todas las virtudes del soberano ideal. Este mesías-rey ejerce su soberanía primero sobre Israel; pero las otras naciones verán en él un signo precisamente por su pacifismo (Is 11, 10) y se orientarán en el orden social de Israel regido por él dentro del espíritu de Yahvé y lo adoptarán para sí (cf. la imagen de la afluencia de las naciones a Sión, Is 2, 1-5)[22]. De ese modo la realeza universal de Yahvé, oculta desde la creación del mundo, pasará a ser en todas partes —comenzando por Israel— una realidad social; pero esto no se produce ya mediante la acción bélica, sino por el testimonio persuasivo de la «ciudad edificada sobre el monte».

La figura del mesías-rey prometido como concreción personal de esta nueva sociedad va adquiriendo así en el antiguo testamento unos rasgos progresivamente más «humildes» y humanos, los rasgos del pastor y del siervo dispuesto a apacentar al pueblo de Yahvé (Miq 5, 1-5; Ez 34, 23s), hasta aparecer representado como un «pobre» que cabalga sobre un asno (Zac 9, 9s): «Si en otros pasajes el deber del rey es socorrer a los pobres (Sal 72, 12s; Is 11, 4), el mesías se convierte aquí en el pobre necesitado de ayuda»[23].

de la institución de la monarquía la esperanza en un rey nuevo. La hipótesis de las decepciones reiteradas —ningún rey cumple los ideales y expectativas sobre un gobernante justo— no llega a explicar esa esperanza». Así W. H. Schmidt - J. Becker, *Zukunft und Hoffnung*, 46; cf. también sobre estos temas W. Werner, *Eschatologische Texte in Jes 1-39. Messias, Heiliger Rest, Völker*, Würzburg 1982; R. Kilian, *Jes 1-39*, Darmstadt 1983.

22. Cf. N. Lohfink, *Die messianische Alternative*, Freiburg 1981, 12-26.
23. W. H. Schmidt - J. Becker, *Zukunft und Hoffnung*, 60.

Resumiendo, la esperanza mesiánica de los profetas en la realeza escatológica de Yahvé y de su «ungido» se puede describir quizá en estos términos:

> El fenómeno más llamativo en la secuencia de los vaticinios es sin duda la mengua del poder mesiánico. Este se limita a una acción pacífica. El mesías posee el poder de Dios ('héroe divino', 'espíritu de fortaleza'), pero no lo utiliza. Y este poder se va reduciendo —convertido en un simple 'apacentar'— hasta extinguirse totalmente, de forma que el mesías aparece como «pobre» y «desvalido». Se diría que el AT intenta desligar progresivamente su esperanza mesiánica de la imagen real esbozada en Sal 2. En esta línea está también el traslado del poder a la palabra (Is 11, 4; Zac 9, 10). El mesías pierde los atributos del soberano que implican poder y adopta en cambio las tareas del profeta. El *munus regium* cede el puesto al *munus propheticum*. La diferencia entre la acción de Dios y la acción del mesías se acentúa al transferir a Dios la soberanía regia y mesiánica. Así se combina el reconocimiento del poder de Dios con el reconocimiento de la impotencia de su representante en la tierra. Pero al igual que el Dios del pueblo es proclamado Dios del mundo, también el rey del futuro adquiere una significación universal. La historia de los vaticinios mesiánicos lleva así a la paradoja de que el ámbito de soberanía del mesías aumenta al tiempo que su poder disminuye [24].

Esta salvación mesiánica incluye también la paz universal para toda la creación [25]. Las antiguas imágenes míticas de paz entre el hombre y el animal y entre los animales mismos cobran nueva actualidad (Is 11, 6s; Ez 34, 25s). Cuando la paz de Dios reine en toda la tierra, desaparecerá todo género de violencia y derramamiento de sangre y quedará superado el sufrimiento por el funesto contraste entre la creación calificada por Dios mismo de «muy buena» (Gén 1, 31) y la creación degradada en la violencia, «corrompida» (Gén 6, 12s). Esta esperanza en la restauración de los orígenes tiene una dimensión cósmico-universal; persigue la coincidencia plena entre hombre y naturaleza, y entre todas las criaturas en general. El presupuesto para esta transformación radical de nuestra realidad es que la paz de Dios —partiendo de Israel— impregne profundamente el sentido de todos los hombres, de su convivencia social y de su trato con el mundo de la naturaleza.

24. *Ibid.*, 61s.
25. *Ibid.*, 65-70.

2. *Periodización profética de castigo y salvación*

La esperanza de Israel presenta otra figura muy definida, sobre todo en los profetas, poco antes de la destrucción del reino meridional y del comienzo del exilio (segunda mitad del siglo VII y primera mitad del VI): en Sofonías, Nahúm, Habacuc, Jeremías y Ezequiel. Estos recurren en parte a tradiciones de profetas anteriores (Amós y Oseas), pero también a Isaías. Los caracteres sobresalientes de esta esperanza se puede resumir así:

1. Se anuncia el *juicio* próximo (cf. Sof 1, 14-16; 3, 9-20). El «día de Yahvé», que antaño se esperaba como día de salvación y de bendiciones, pasa a ser desde Amós el día del juicio de Yahvé sobre su pueblo infiel. Como Israel se obstinó y fue infiel, su juicio y su condena se cumplen (en forma de destrucción por naciones extranjeras o de deportación): la maldición del pecado se deja sentir incesantemente en Israel.

2. No obstante, la *bendición de Yahvé* prevalece sobre el castigo, ya que después del juicio llega una nueva salvación para el «resto de Israel» que se convierte y guarda fidelidad. El futuro se «periodiza»; no se presenta simplemente como alternativa abierta entre maldición y bendición a tenor de la conducta del pueblo, sino como una sucesión constante de maldición y bendición (cf. Dt 4, 25-31).

3. En el marco de esta distribución periódica de las promesas se sitúan todas las esperanzas de salvación de cara al *futuro*. En la historiografía anterior de Israel, la salvación se basaba sobre todo en las acciones de Yahvé en el pasado, en las que cada generación participaba mediante actualización social, para recibir así la salvación de Dios. El pecado del pueblo y el castigo consiguiente deshacía esta realidad salvífica; el pasado no ofrecía un fundamento sólido y no quedaba ninguna garantía absoluta de una nueva salvación otorgada por Dios. Por eso el interés se orienta al futuro, a una nueva acción salvadora de Dios realmente definitiva e inquebrantable.

Esta visión de la historia introduce una evidente discontinuidad entre la historia pasada y la historia presente o futura: se anuncia una *nueva historia* de Dios con su pueblo o con el «resto». Se presenta en analogía con las antiguas intervenciones de Yahvé,

como nuevo éxodo (Oseas, Jeremías, Ezequiel, déutero-Isaías), como un nuevo país de Israel (Ezequiel), como una nueva alianza (Jeremías), como un nuevo David (Isaías). Mientras que en Isaías lo nuevo conecta aún estrechamente con lo antiguo, los profetas pre-exílicos y exílicos prometen la nueva acción salvadora de Dios como una nueva creación (aunque análoga) de Yahvé: todo debe ser hecho de nuevo. Esta realidad nueva supera absolutamente lo antiguo porque es definitiva y no puede perecer.

3. *La expectativa del exilio tardío y del postexilio*

Esta forma de esperanza aparece sobre todo en los profetas déutero-Isaías y trito-Isaías, en Ageo y Zacarías (segunda mitad del siglo VI y V a. C.). Está definida por la *proximidad* del Dios liberador. El castigo toca a su fin y el nuevo tiempo salvífico es inminente: el nuevo éxodo del destierro comienza ahora (cf. Is 43, 16-20). Los profetas son verdaderos mensajeros de buenas noticias, verdaderos «evangelistas». Aquí se anticipa con la mayor claridad la escatología neotestamentaria con su talante de cumplimiento: «Ahora es el tiempo de salvación» (2 Cor 6, 2); «Hoy se ha cumplido esta profecía» (Lc 4, 21).

En esta forma de esperanza se expresa la experiencia de un acercamiento de Dios y de su voluntad salvífica, experiencia apasionada y llena de expectativa. La salvación próxima incluye fundamentalmente la proclamación de Yahvé como rey de Israel (cf. Is 52, 7-10): Yahvé, el rey eterno, hará visible en un futuro inmediato su soberanía sobre Israel de un modo nuevo y definitivo. Este será el motivo principal para que los exiliados, de regreso a Jerusalén, rehagan su vida llenos de esperanza. No necesitarán de un rey humano, porque Yahvé los gobernará directamente como rey (al igual que en la época preestatal). Los grandes imperios a los que Israel sigue sometido son «instrumentos» temporales de Dios; también ellos tendrán que reconocer a la larga que Israel, el «siervo de Dios» abatido, será «elevado» por su Dios para convertirse en luz de las naciones (Is 52, 13), y que en esta soberanía de Dios sobre Israel reside la salvación para todos (Is 52, 13-53, 12). ¿Cómo es posible? «Mientras que en el resto del mundo seguirá habiendo naciones regidas por reyes —estados—, Israel no tendrá rey: no será un estado. Será gobernado

directamente por el rey Yahvé. Pero como no hay otros dioses junto a Yahvé ni dioses de las naciones subordinados a él, los estados del mundo carecen del resplandor divino que los legitime; pero podrán encontrar este resplandor si reconocen que Yahvé ha salvado de la muerte a su siervo Israel, aniquilado por las naciones, y que Sión se ha convertido en el lugar de su gloria. El Israel carente de rey, pero que tiene al Dios único, puede suplir con su luz las tinieblas de las naciones que cuentan con reyes, pero carecen de una legitimación divina propia»[26].

Excursus: Consideraciones teológicas sobre el problema de la «expectativa»

Esta forma de esperanza da origen a un problema teológico fundamental: ¿qué ocurre con esa *expectativa*? ¿esta forma de esperanza no queda siempre defraudada en la historia de Israel, más tarde en Jesús mismo y en su Iglesia? ¿las grandes expectativas del postexilio no quedan rotas con la realidad de una comunidad de templo y culto en Jerusalén, donde domina cada vez más la casta sacerdotal y una exégesis rigorista de la ley? La «teocracia subestatal» (N. Lohfink) en la que reinaba Yahvé mediante su *torá* y que tenía su manifestación en el culto, ¿era realmente el prometido reino de Dios? ¿no se asemejaba cada vez más a las formas estatales del entorno helenístico (con sus injusticias sociales), hasta degradarse la realeza de Yahvé en la ideología de una sociedad religiosa?[27]. O en términos aún más expresivos para nosotros, los cristianos: la expectativa del reino de Dios que hay en Jesús, ¿encontró verdaderamente su realización en lo que llamamos la «Iglesia primitiva»? Además, la esperanza de los primeros cristianos en el retorno inminente del Señor, ¿no tropezaba constantemente con el problema del «retraso de la parusía»? ¿qué hay que decir en el plano teológico sobre la «expectativa»?

Hay que decir, ante todo, que esa expectativa no se puede identificar con determinadas ideas concretas e históricamente condicionadas sobre la próxima salvación de Dios. Tales ideas (sobre el juicio final o sobre el reino de Dios o sobre el retorno de Jesús) subrayan sin duda el carácter apremiante de la esperanza, pero no constituyen necesariamente su verdadero contenido. Este consiste más bien en la conciencia creyente de que Dios está actuando *ahora* de un modo liberador, de que la realidad histórica se hace *ahora* «diáfana» y «transparente» para su amor que todo lo sustenta, juzga

26. N. Lohfink, *Der Begriff des Gottesreichs*, 23.
27. *Ibid.*, 27.

y salva. Por eso se nos pide ahora la máxima vigilancia y disposición para colaborar en la acción de Dios. En la «expectativa» se interpreta el presente desde el Dios que nos llega a nosotros, como opción y conversión de alcance decisivo. Ese modo de esperanza nace siempre en determinadas situaciones históricas de atonía o de habituación, pero también cuando la desgracia ha alcanzado en la conciencia de los creyentes su última hondura y gravedad, de suerte que la esperanza sólo puede contemplar ya un cambio radical efectuado por Dios.

Además, esta expectativa creyente no se basa en un «pronóstico tendencial» de las corrientes históricas respectivas, cuya extrapolación tuviera que llevar casi automáticamente a un determinado cumplimiento. Vive de la promesa que un acontecimiento interpretado a la luz de la fe encierra en sí, y abre a los hombres un nuevo futuro desde Dios. Pero esto implica fundamentalmente una llamada a la libertad, a no dejar pasar el instante, a convertirse y confiarse en las manos de Dios. Si no se produce esta conversión, si no se acepta la oferta del Dios liberador y los hombres no se ponen a su disposición como colaboradores, la esperada salvación tampoco podrá adquirir la forma concreta, que debe realizarse justamente a través de esta conversión.

Pero hay que señalar también que la salvación, sin excluir la colaboración humana, queda reservada a la iniciativa del *Deus semper maior* (Agustín). Esto significa que no se puede reducir simplemente, partiendo de nosotros mismos y de nuestra esperanza, a una determinada forma de cumplimiento (por ejemplo, a lo que nosotros podamos concebir en un determinado punto temporal de la historia como «reino de Dios»). La salvación de Dios está por encima de todas las representaciones humanas; por eso en cada uno de los posibles anticipos de esquemas históricos de esta salvación se mantiene el excedente inagotable del «aún no». De ese modo la esperanza, cuando se confía en este Dios (y no simplemente en las propias ideas sobre Dios), no puede defraudar en lo sustancial, pero puede transformarse radicalmente (piénsese en el «cumplimiento» de las expectativas del reino de Dios anunciado por Jesús en la figura del crucificado resucitado). Esta transformación no está abierta arbitrariamente hacia cualquier dirección; la esperanza conserva en todos los cambios su identidad si se funda en la voluntad de justicia y paz de Yahvé, que se impone al margen de su concreción histórica.

Así se conjura hasta cierto punto el peligro de «inmunización» de la esperanza. Porque esa esperanza no se cierra a nuevas experiencias históricas, sino que intenta integrarlas en su amplio horizonte sin manipularlas a capricho. Sólo una esperanza rígida, incapaz de diálogo y de historia, que se aferra a sus propias ideas del futuro, se inmuniza contra nuevas experiencias. En cambio, una esperanza que pretende permanecer fiel en la historia siempre cambiante, se abre precisamente a este cambio de la historia y busca *ahí* (y no al lado o encima) la presencia del amor liberador de Dios.

La expectativa de Israel alcanzó de nuevo una «coyuntura favorable» en la época de los macabeos (s. II d. C. a I a. C.), que suscitó una nueva forma de esperanza escatológica veterotestamentaria: la apocalíptica[28]. Sin duda muchos temas apocalípticos aparecen ya en las visiones proféticas de Isaías, Ezequiel y otros; pero como sistema teológico unitario de esperanza en el futuro (tanto en su forma literaria como en sus ideas fundamentales), la apocalíptica es fruto de los dos últimos siglos antes de Cristo o del primer siglo después de Cristo. En el antiguo testamento aparece plasmada sobre todo en el libro de Daniel; pero otros escritos apocalípticos significativos del judaísmo (Libro de Henoc etíope, Libro de los Jubileos, Testamento de los 12 patriarcas, Ascensión de Moisés, Salmos de Salomón, Libro IV de Esdras y Apocalipsis sirio y griego de Baruc) no figuran en el canon bíblico. Como este modo de esperanza revistió una importancia decisiva en la época de Jesús (y, en consecuencia, también para todo el nuevo testamento), conviene analizarlo con algún detenimiento.

4. *Apocalíptica veterotestamentaria y protojudía*[29]

a) *Cuestiones introductorias: valoración y origen de la apocalíptica*

Ha sido frecuente en teología desdeñar la apocalíptica como un producto del judaísmo tardío; sería un «desecho» frente a los grandes profetas bíblicos preexílicos, ya que se habría infiltrado en ella una gran dosis de fantasía, alegorías e ideas pesimistas sobre la historia. Esta valoración carece de sentido porque deriva de un determinado prejuicio sobre lo que debe ser una «escatología noble». Según este prejuicio, la religiosidad postexílica constituye una constante degeneración de la «gran» religiosidad anterior al exilio. El producto final de esta línea descendente sería el denominado «judaísmo tardío». Esta tesis encierra un arcaísmo

28. Cf. sobre el estado actual de la apocalíptica G. Anders, *Die atomare Drohung*, München [3]1981. En la página 207 dice: «El tema que afrontamos hoy es la noción del apocalipsis negativo, desnudo, es decir, el apocalipsis que consiste en la caída pura, que no es compás de espera para un nuevo estado positivo (el del 'reino')».

29. Bibliografía sobre el tema de la apocalíptica: *Apokalyptik-Apokalypsen*, en TRE III, 189-289, especialmente la sección de K. Müller, *Jüdische Apokalyptik*, 202-251; K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh 1970; R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?*, Darmstadt 1979, 262s; G. Bachl, *Über den Tod und das Leben danach*, Graz 1980, 283s; K. Koch - J. M. Schmidt (eds.), *Apokalyptik*, Darmstadt 1982; E. Brandenburger, *Markus 13 und die Apokalyptik*, Göttingen 1984; W. Kellner, *Der Traum vom Menschensohn*, München 1985.

típico según el cual lo más antiguo es básicamente lo mejor, porque está más próximo a los orígenes.

La investigación reciente intenta ser más justa con la apocalíptica. Procura juzgar primero desde su situación, preguntando qué respuesta da esta figura de esperanza a una situación histórico-política totalmente modificada[30]. ¿Se puede justificar o no partiendo de la creencia en la fidelidad de Yahvé? Este criterio parece más adecuado que el anterior. Por eso la época inmediatamente anterior a Jesucristo se designa hoy como proto-judaísmo, para expresar la diferencia frente a la historia canónico-veterotestamentaria de Israel.

¿Qué se sabe sobre el origen de la apocalíptica? Algunos elementos aparecen ya en los profetas: las manifestaciones de un vidente, los enigmas propuestos por un «sabio», el pseudónimo donde el autor aparece bajo el nombre de una figura religiosa del pasado, la narración de la historia pasada y presente usando el futuro, el anuncio de la salvación definitiva después de una catástrofe, etcétera. La apocalíptica recurre también a temas sapienciales, como el problema del abandono del justo por parte de Dios.

Parece que se ha detectado una cierta influencia *persa* en la conformación sistemática de la apocalíptica[31]. En efecto, a finales del destierro babilónico, los judíos entraron en contacto con la antigua religión reformista persa de Zaratustra y con su doctrina de las dos edades del mundo. Esa doctrina desarrolla el dualismo de «este» mundo y el mundo «futuro»; «este» mundo perecerá en una gigantesca conflagración cósmica tres mil años después de Zaratustra. Este castigo del mundo coincidirá con la aparición de un salvador escatológico trascendente. Entonces resucitarán los muertos; los justos atravesarán ilesos un mar de fuego donde los malos serán purificados o bien consumidos. Los justos y los purificados vivirán después de la conflagración cósmica en una nueva tierra renovada que durará eternamente; su estado es calificado como «transfiguración». A este dualismo de los «dos mundos» corresponde el dualismo de cuerpo y alma, y de naturaleza y cultura: por el cuerpo, el hombre pertenece

30. Cf. K. Müller, *Jüdische Apokalyptik*, 203s.
31. Cf. R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?*, 271s.

a «este» mundo, y por el alma, al mundo «venidero»; la «naturaleza»[32] es la figura de «este» mundo que perecerá; la «civilización», en cambio, representa la superación de la naturaleza y, con ella, de «este» mundo, y aparece valorada a la vez como precursora del mundo «venidero»[33].

En la época final del exilio, cuando el rey persa Ciro fue acogido como instrumento liberador e incluso como mesías de Dios (cf. Is 45, 4), los judíos exiliados asimilaron algunos elementos de ese sistema de ideas, un proceso que se vio favorecido por la simpatía recíproca que había surgido entre persas y judíos. Unos y otros eran políticamente hostiles a Babilonia, unos y otros rechazaban en el plano religioso los tradicionales cultos a los muertos y los cultos de la fertilidad. Ciertos puntos de contacto con la religión de Zaratustra se advierten, por ejemplo, en el déutero-Isaías y el trito-Isaías: «No recordéis las cosas pasadas, no repaséis las cosas antiguas. Aquí estoy haciendo una cosa nueva» (Is 43, 18); «Pues mirad: yo estoy creando un cielo nuevo y una tierra nueva; no se recordarán las cosas pasadas» (Is 65, 17).

Sin embargo, estos mismos textos proféticos hacen ver la diferencia entre la esperanza judía y la persa[34]: 1. Frente al orgullo persa del trabajo y el rendimiento se destaca aquí la confianza en la gracia inmerecida de Dios (cf. Is 43, 22.25). 2. Frente al dualismo persa de potencias de la luz y potencias de las tinieblas, se subraya en los profetas el reconocimiento de la causalidad exclusiva de Dios (cf. Is 45, 6s). 3. Frente al dualismo persa de los dos mundos, los profetas afirman la fe en el Dios único e idéntico, que es principio y fin, alfa y omega, creador y redentor del mundo, y por eso garantiza la unidad del universo (cf. Is 43, 10; 44, 6).

Sin negar las diversas influencias veterotestamentarias y extraisraelíticas en la apocalíptica, no cabe explicar exclusivamente desde ellas la génesis de la apocalíptica como un género literario

32. La palabra «naturaleza» procede del latín *nasci*, nacer; la «naturaleza», es, pues, el «ciclo de nacimientos en el que se reproducen los seres vivos en sus diversos géneros al ritmo de las generaciones», R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?*, 269.

33. Zaratustra incluye en la obra civilizadora, sobre todo, «irrigar estepas, desecar pantanos, plantar huertos en terreno árido, abrir caminos en zona inextricable, con remoción de monte y colinas para enderezar lo torcido y convertir en camino lo que era intransitable...», *ibid.*, 273.

34. *Ibid.*, 273.

especial y un «esquema de esperanza» teológico unitario. La apocalíptica constituye más bien un nuevo enfoque independiente en la situación histórica muy concreta de los siglos III y II a. C. El texto literario más antiguo de esta apocalíptica proto-judía nos ha llegado en la «visión nocturna» de Dan 2, 28-45; este texto procede de finales del siglo III, mientras que el conjunto del libro de Daniel tuvo su redacción final alrededor del 165 a. C. De este período datan también otros escritos judíos apocalípticos, entre ellos el «Apocalipsis de las diez semanas» del Libro de Henoc etíope (*Hen et*). Para conocer mejor las peculiaridades de este modo de esperanza conviene citar aquí los dos textos mencionados (destacando en cursiva estas peculiaridades):

La visión (Dan 2, 28-45):

> Pero hay un Dios en el cielo que *revela los misterios*, y él ha dado a conocer al rey Nabucodonosor lo que sucederá al *final de los días*. Tu sueño y las visiones de tu mente, las que tuviste mientras estabas en el lecho, son las siguientes: En cuanto a ti, oh rey, mientras estabas en el lecho, tus pensamientos se elevaron hacia lo que habrá de suceder en lo venidero, y el que *revela los misterios* te manifestó lo que ha de suceder. En cuanto a mí, no me ha sido revelado este misterio porque tenga yo una sabiduría superior a la de todos los demás vivientes, sino para dar a conocer al rey la interpretación, y para que tú comprendas los pensamientos de tu corazón. Tú, oh rey, tuviste una visión. Viste una estatua. Era una estatua muy grande y de extraordinario brillo. Se erguía frente a ti, y su aspecto era terrible. La cabeza de esa estatua era de *oro* puro; su pecho y sus brazos, de *plata*; su vientre y sus caderas, de *bronce*; sus piernas, de *hierro*; y sus pies, en parte de *hierro* y en parte de *arcilla*. Estabas mirando, y de pronto se desprendió una piedra de la montaña *sin intervención de mano humana*, chocó contra los pies de la estatua, que eran de hierro y de arcilla, y los *pulverizó*. Entonces se desmenuzaron también el hierro, la arcilla, el bronce, la plata y el oro, y quedaron como tamo de las eras en verano. El viento se los llevó *sin dejar rastro alguno*; mas la piedra que chocó contra la estatua se convirtió en una gran montaña que *llenó toda la tierra*.
>
> Este es el sueño. Ahora expondremos al rey su interpretación. Tú, oh rey, eres rey de los reyes, a quien el Dios del cielo concedió el imperio, el poder, la fuerza y la gloria. En tus manos puso a los hijos de los hombres, a las bestias del campo y a las aves del cielo en cualquier lugar donde moran, haciéndote dueño de todo. La cabeza

de oro eres tú. Después de ti surgirá otro reino, inferior al tuyo; luego un tercer reino, que será de bronce y dominará toda la tierra. Habrá un cuarto reino, duro como el hierro, semejante al hierro que *todo lo pulveriza y tritura*; y, como el hierro, así él pulverizará y triturará a todos los otros. Los pies y los dedos que viste, en parte de arcilla y en parte de hierro, son un reino que *será dividido*, pero tendrá en sí algo de la solidez del hierro, puesto que viste el hierro mezclado con arcilla. Y como los dedos de los pies eran en parte de hierro y en parte de arcilla, una parte del reino será fuerte y otra parte será frágil. El hierro que viste mezclado con arcilla significa que se mezclará mediante semen humano, pero no se unirán el uno al otro, como el hierro no se amalgama con la arcilla. Y en el tiempo de esos reyes, *suscitará el Dios del cielo un reino que nunca será destruido*, y ese reino *no* será entregado a *otro pueblo*. Pulverizará y aniquilará a todos esos reinos y él subsistirá eternamente. Por eso viste que una piedra se desprendió de la montaña sin *intervención de mano humana*, y pulverizó el hierro, el bronce, la arcilla, la plata y el oro. El Dios grande del cielo dio a conocer al rey lo que sucederá en el futuro. Verdadero es el sueño y cierta su interpretación.

«Apocalipsis de las diez semanas» (*Hen et* 93, 3-10; 91, 12-17):

Así empezó *Henoc*
a narrar cosas de los libros y dijo:
Yo nací el séptimo en la primera semana, mientras se demoraba
aún el *juicio justo* (= diluvio).
Después de él aparece, en la segunda semana, la *gran maldad* y
brotó la mentira; en ella se consumará el *primer fin*,
y sólo *un hombre* se salvará en ella (= Noé).
Pero el fin pasa y entonces aumenta la *injusticia*, y se hace
una *ley* para los pecadores (= alianza de Noé).
Después, al término de la tercera semana, se hablará de un *hombre* como *planta del juicio justo*, y su descendencia será la planta eterna de la justicia (= Abrahán).
Al final de la cuarta semana se verán los rostros de los santos y justos, y se hará una *ley* para todas las generaciones futuras y un recinto para ella (= ley del Sinaí y tienda de la alianza).
Después, al final de la quinta semana, se construirá la *casa de la gloria* y el poder por siempre (= templo salomónico).
Después, en la sexta semana, todos los que vivan durante ella quedarán ciegos (= tiempo de la división del reino) y todos los corazones abandonarán sacrílegamente la sabiduría; un hombre *viajará a las alturas* (= Elías). A su término, la casa real será *incendiada* y toda la

nobleza será *dispersada* (= destrucción de Jerusalén, destierro de Babilonia). Después, en la séptima semana, surgirá una generación *apóstata*; numerosas serán sus empresas; pero todas acabarán en *fracaso* (= tiempo postexílico). A su término serán *seleccionados los justos* de la planta de justicia eterna para recibir una enseñanza séptupla sobre toda su creación (= asideos).
Después comienza otra semana, la octava, la de la *justicia*, y se le dará una espada para ejecutar un juicio justo con los *oprimidos*, y los pecadores serán entregados en manos de los justos (= primer acto del juicio final). A su conclusión recibirán casas por su justicia, y será construida una *casa definitiva* para el gran rey glorioso (= templo eterno).
Después, en la novena semana, se abrirá el juicio justo del mundo entero, y todas las obras de los impíos desaparecerán de toda la tierra; el mundo queda registrado para la desaparición, y todos los hombres miran el camino de la justicia (= difusión de la fe verdadera).
Después, en la décima semana, parte séptima, se producirá el *gran juicio eterno*, donde él infligirá el castigo a los ángeles. El primer cielo pasará; entonces aparece un *cielo nuevo* y todas las fuerzas del cielo brillan siete veces más.
Después habrá innumerables semanas hasta la eternidad, con bondad y justicia, y el *pecado no será nombrado ya desde entonces hasta la eternidad*[35].

b) *Peculiaridades teológicas de la apocalíptica*

1. La situación histórica en los orígenes

El poder helenístico bajo los seléucidas se volvió, con el tiempo, extremadamente imperialista y se caracterizó por el esfuerzo de helenización total de los pueblos sometidos[36]. A ello contribuyó de modo decisivo el intento de disolución violenta de las tra-

35. P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928, 434s.
36. Se llama «seléucidas» a los diadocos de Alejandro Magno (h. 323) que gobernaron al principio Babilonia bajo Seleuco I y que más tarde, en el año 198 a. C., conquistaron también Siria y Palestina. Hubo al principio una cierta «helenización» en interés de los súbditos mismos. La «helenización forzada» comenzó sólo cuando las tradiciones religiosas de los pueblos sojuzgados se entendieron como símbolos de independencia y autoafirmación en el gran Imperio seléucida. A partir de entonces la «helenización» no significa ya una oportunidad de ascenso y formación deseable, sino lealtad hacia los conquistadores y sometimiento voluntario.

diciones religiosas, sociales y populares. Esto llevó en Egipto y en Persia a reacciones apocalípticas de resistencia similares a las de Palestina, ya que también allí se produjo la experiencia de la defección masiva de la fe y de la *torá* bajo Antíoco IV (175-164).

En Israel se formaron dos grupos principales como representantes de las ideas apocalípticas. Uno fue el de asideos (= *ḥassidim*), que en actitud «espiritual» se apartaban del nuevo estilo de vida y de la religión del helenismo e intentaban conservar las antiguas tradiciones. Eran teólogos conservadores con fuerte apoyo en el estamento sacerdotal del templo de Jerusalén; de ellos procedieron a mediados del siglo II los «fariseos» y también la comunidad de Qumrán. Esta comunidad defendía un ideal de pureza ritual orientada al culto del templo; mientras que los fariseos ponían mayor énfasis en las ideas apocalípticas, como la esperanza en la resurrección de los muertos, especialmente de los mártires; y en el cultivo de la tradición davídica sobre el mesías.

El otro grupo representante de la resistencia apocalíptica era el ya mencionado de los macabeos (Judas Macabeo, Jonatán, Simón), que protagonizaron una revolución violenta contra la helenización opresora. Compartió en un principio con los asideos las creencias apocalípticas comunes, pero se fueron distanciando progresivamente, lo cual llevó finalmente a la resistencia de los asideos espirituales contra los macabeos, que actuaban con la política de los hechos y se habían impuesto plenamente desde el año 141 (cf. 1 Mac 13, 41-49). Esta resistencia permite comprender la recuperación crítica de la antigua promesa sobre el mesías por los fariseos.

2. El pensamiento teológico fundamental

Para la apocalíptica, la salvación de Dios no se produce en esta historia y en este mundo, como suponía aún la esperanza yahvista y profética de Israel. Entre la historia presente y la salvación de Dios no hay relación alguna; el pecado ha introducido una ruptura definitiva. Así fue perdiendo vigencia la antigua concepción israelita de la historia presente (renovada por Dios). La apocalíptica espera la salvación mediante la próxima destrucción por Dios de este «eón», al que seguirá un tiempo cósmico completamente nuevo sin analogía alguna con el precedente.

Ninguna actuación de Dios y de los hombres inmanente a la historia puede traer la liberación, ni siquiera después de un gran juicio. Sólo Dios, con su soberanía absoluta sobre la historia, pone fin a «este» mundo y crea otro nuevo.

Así se comprenden también las diversas actitudes de los dos grupos representantes de la esperanza apocalíptica que proclaman el fin próximo de este eón antiguo y sitúan ahí su perspectiva. Los asideos espirituales lo esperaban todo de Dios y por eso se retraían del presente eón en la interioridad, porque nada era salvable en este mundo. Esa «reserva escatológica» total les proporcionaba una gran fuerza para la resistencia pasiva contra la potencia de ocupación. Los macabeos revolucionarios, en cambio, intentaron destruir activamente el orden establecido porque nada en él era digno de ser conservado o renovado. Resignación política y revolución política expresan, a su modo, la total negación de la historia vivida; sólo saliendo de ella es posible la salvación.

3. Acentos especiales

La apocalíptica ve la relación con la anterior *historia de la salvación* de Israel desde un ángulo casi exclusivamente negativo. Esa historia aparece como pura catástrofe, porque el hombre se rebela constantemente contra Dios y en su desobediencia apostata de él. Este pecado universal, que ejerce su dominio desde el principio, constituye la unidad de la historia como historia de perdición. Para la apocalíptica se da una «historia universal», no en virtud de la creación o de la continuidad en la fidelidad de Dios, sino por la continuidad y universalidad del pecado de los hombres. La historia degenera así en historia catastrófica que envuelve indistintamente a Israel y a las otras naciones. Para el observador apocalíptico esta historia, siempre bajo la amenaza de los castigos de Dios, ha alcanzado en el presente el punto máximo de perdición y degradación. Nada cabe esperar de ella y sí de su destrucción violenta después del juicio final (cf. el ya citado «Apocalipsis de las diez semanas»).

Sin embargo, esta concepción de la historia no implica un dualismo total entre historia y más allá, entre «este» mundo y el «venidero», como ocurría en Zaratustra. En efecto, pese a una

heterogeneidad radical del nuevo mundo, la apocalíptica judía admite una relación entre ambos mundos antes y después del cataclismo: la ley de Dios es válida en ambos, y la obediencia libre y responsable a la ley en este mundo es decisiva para la salvación en el mundo futuro. Los asideos espirituales abrigan esta esperanza para ellos solos, para el «resto santo», y no para el conjunto de Israel. Esta historia de perdición sigue teniendo así un sentido: el de ser el lugar de prueba de la obediencia, que es decisiva para la participación en el nuevo eón.

La razón de este contrapeso a una visión histórica totalmente negativa de la apocalíptica es quizá la adhesión al teocentrismo absoluto de Israel. El Dios creador retiene sus derechos sobre la creación pese a todas las perversiones y desastres; el derecho de Dios, su ley, sigue siendo válido para este mundo y el futuro. Pero este teocentrismo se transforma en la apocalíptica en un teomonismo: la obediencia a la ley no aporta lo más íntimo a la salvación de este mundo; no se da un comportamiento humano que contribuya a traer la salvación para este mundo. Sólo Dios aporta la salvación, pero no en este mundo. Este queda abandonado a sí mismo y al pecado de los hombres que rige la historia. Así se comprende la posición cada vez más crítica de los asideos frente a los macabeos y a su conducta configuradora de la historia. Para los asideos, la acción salvífica de Dios se manifestará al final de esta era cósmica pecadora, cuando el mundo no tenga ya nada que hacer y el creador aparezca de nuevo en escena.

La fe en la soberanía y en el reino de Dios adquiere una nueva figura en el marco de la apocalíptica (piénsese en la «visión nocturna» de Dan 2, 28-45). Yahvé es adorado ahora como rey del mundo «celestial» con sus numerosas potencias angélicas y jerarquías y —en perfecto paralelismo— como rey del mundo «terreno» con sus potencias y soberanías, es decir, con los diversos reinos que se suceden en la historia. El interés religioso no se centra ya en su reinado sobre Israel, destinado a perecer como todas las naciones, sino en su soberanía universal sobre los reinos terrenos, a los que él ha traspasado su soberanía. Pero la soberanía de Dios aparece en ellos pervertida en formas de dominio verdaderamente bestiales.

Tal es el sentido de las figuras de animales en Dan 7, 1-8 que emergen del mar, lugar del caos. Ellos representan el reino babi-

lónico, el reino de los medos, el reino de los persas y el reino de Alejandro Magno (en la visión nocturna de Daniel, estas naciones aparecen simbolizadas en las distintas parte del cuerpo de la estatua). Pero Dios les tiene deparado un fin espantoso; los aniquilará en fuego o los pulverizará con una gran piedra, y todo por sí solo, «sin intervención de mano humana» (Dan 2, 34.45). Después instaurará «desde las nubes del cielo» (expresando así la trascendencia absoluta e inmediata de su acción) su nuevo reinado, concretamente en la figura de un «hijo de hombre», es decir, en forma de un orden de gobierno y de sociedad realmente humano[37]. «Dada la absoluta irrelevancia política de la comunidad del templo jerosolimitano y su adaptación casi total a los sistemas del resto del mundo, el libro de Daniel toma la sociedad universal como punto de referencia de su discurso sobre la soberanía de Dios. Aquí se ve lo mucho que depende este concepto análogo de la forma social concreta de la experiencia inicial; la realeza humana respectiva, el estado respectivo. Si éste ha adquirido unas dimensiones mundiales, a él se ajusta el concepto de realeza de Dios. Surge así la concepción de una soberanía divina que abarca el mundo entero, pero que está completamente oscurecida. En consecuencia, se llega ahora —agregando la dimensión de futuro— a la idea de una doble soberanía de Dios. Frente a un reino de Dios inmerso en el mal se postula como antítesis un reino que aparecerá en breve, tras un gran castigo por el fuego»[38]. Este nuevo reino de Dios será radicalmente distinto de la anterior historia del mundo y surgirá del milagro inimaginable de la potencia creadora de Dios. Pero no desaparece simplemente en un «más allá» invisible y celestial ni en una estructura «puramente religiosa», sino que se espera como una recreación de esta tierra visible, con una historia y una sociedad totalmente nuevas, liberadas definitivamente por Dios de cara a la verdadera humanidad. Entonces Dios no transfiere ya su soberanía universal a los distintos reyes, sino (colectivamente) a los «santos del Altísimo», a ese pueblo de Dios que le guarda fidelidad. Este pueblo asume ante las naciones la antigua función de los reyes consagrados por Dios: representa como pueblo la soberanía de Dios sobre la tierra entera (cf. Dan 7, 18.22.27).

37. Cf. N. Lohfink, *Die messianische Alternative*, 13s.
38. N. Lohfink, *Der Begriff des Gottesreichs*, 28.

La aniquilación del viejo mundo y la creación del nuevo no implican sólo el castigo de Dios, sino también la *nueva vida* surgida *de la muerte*. En la separación entre buenos y malos, justos e injustos, se hará patente definitivamente y a escala universal el derecho y la justicia de Dios. Esto significa que los justos, especialmente los mártires que fueron ejecutados por su fidelidad a la ley, resucitarán a una nueva vida en este nuevo mundo (corpóreo y terreno), y los malos, sobre todo los apóstatas, al castigo eterno. Aquí se incluye expresamente, por primera vez, la resurrección de los muertos en la esperanza escatológica del antiguo testamento (cf. Dan 12, 2s.13; 2 Mac 7, 9.14.23.29).

5. *La esperanza en la «resurrección de los muertos»* [39]

a) *Vida y muerte en el antiguo testamento*

La vida es, en la creencia de Israel, el don decisivo de Dios a los hombres; pero la vida en sentido pleno incluye salud, descendencia, bienestar, paz y comunión con las otras personas. El gozar de esto hasta llegar a «anciano y lleno de días» (Gén 25, 8) constituye la esperanza individual del israelita y de todo su entorno oriental. En tanto que él recibe esta vida de Dios, está en comunión con el dador de este don, con Dios. Por eso se entiende la «vida» en sentido teológico como comunión con Dios que mueve al hombre a la gratitud y alabanza. Esta comunión con Dios se extiende al espacio de tiempo entre nacimiento y muerte; y cuando Yahvé hace participar a alguien en una comunión estrecha e íntima con él, le hace vivir largo tiempo (por ejemplo a Moisés y los patriarcas, cf. Ex 20, 12; Is 65, 19s). La muerte se considera entonces como el fin natural e irremediable de esa vida lograda.

39. Bibliografía sobre el tema de la resurrección en el AT: G. Greshake, *Tod und Auferstehung*, en F. Böckle - F.-X. Kaufmann - K. Rahner - B. Welte (eds.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* V, Freiburg 1981, 64-123; Id., *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, 217-238; J. Ratzinger, *Escatología*, Barcelona 1980, 84-102; O. Kaiser - E. Lohse, *Tod und Leben*, Stuttgart 1977; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Münster [3]1978; G. Stemberger, *Auferstehung der Toten* I/2, en TRE IV, 443-450; U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer*, Stuttgart 1979; W. H. Schmidt - J. Becker, *Zukunft und Hoffnung*, 70s; H. Kessler, *La resurrección de Jesús*, Salamanca 1989, 29-60.

Pero la muerte no trae consigo una aniquilación o disolución total de la existencia; el hombre desciende, después de morir, al mundo subterráneo, al *še'ol*, al país del polvo y la sombra que todo lo nivela y desvitaliza. Allí lleva una existencia vaga y evanescente, sin vida, sin comunión con Dios ni con los hombres, al margen de que fuese en la tierra bueno o malo, rico o pobre, y de que muriese viejo o joven: «Ni los muertos pueden alabar al Señor ni los que descienden al silencio» (Sal 115, 17). Ni siquiera Dios se acuerda de los muertos, que escapan a su poder y viven en el país del olvido (cf. Sal 88, 6). Esta existencia en el *še'ol* es aún más mísera que la vida más triste en la tierra:

> Este mal hay en todo lo que se hace bajo el sol: que una misma es la suerte para todos. Además, el corazón de los hombres está lleno de malicia y de estupidez durante la vida; y después, ¡con los muertos! Mientras uno permanece unido a los que viven, hay esperanza, porque más vale perro vivo que león muerto. Los vivos saben al menos que han de morir, pero los muertos no saben nada; no perciben ya salario alguno, porque su memoria yace en el olvido. Perecieron sus amores, sus odios, sus envidias; jamás tomarán parte en cuanto acaece bajo el sol (Ecl 9, 3-6) [40].

Esta concepción choca frontalmente con la idea greco-occidental de la «inmortalidad del alma», ya que el hombre entero (en una especie de corporeidad sutil, vaga) vegeta aquí en medio de una incomunicación absoluta.

En un principio esta perspectiva desolada se aceptó sin más en Israel. Pero con el tiempo se formula (sobre todo en los textos postexílicos, como los salmos y el déutero-Isaías) la pregunta y la

40. La influencia de los mitos mesopotámicos sobre el inframundo en la idea del *še'ol* del antiguo testamento queda clara cuando se comparan estos textos con el inicio del mito babilónico sobre la «bajada de Istar al mundo subterráneo»: «Al país sin retorno, al reino de la Ereškigal (= diosa del mundo subterráneo) orientó Istar (= diosa babilónica del amor y de la guerra) sus sentidos y aspiraciones. Sí, la hija de Sin (= dios babilónico de la luna) orientaba sus sentidos y sus aspiraciones a la casa oscura, la vivienda de Irkalla (Ereškigal), a la casa que nadie abandona una vez entrado en ella, a la calzada donde no hay camino de retorno, a la casa en la que no hay luz, donde el polvo es el manjar y el limo el alimento de los que entran en ella, donde no ven la luz, sumidos en tinieblas, donde se visten de alas como los pájaros, y donde el polvo cubre la puerta y la cerradura. Cuando Istar llegó a la puerta del país sin retorno, dijo estas palabras al centinela» (citado según W. Jüngling, *Ich bin Gott - keiner sonst*, Würzburg 1981, 86). Pero, a diferencia de las ideas mesopotámicas, no hay ningún dios ni poder divino que reine en el *še'ol* veterotestamentario.

esperanza sobre el más allá de la muerte: si la vida lograda significa «comunión con Dios» y si Dios es el «señor de la vida y la muerte», ¿por qué esta comunión ha de acabar después de la muerte? ¿por qué Dios no se ha de acordar de los muertos? ¿por qué ellos no han de poder alabarle? Es una contradicción. La naturalidad de la muerte es cuestionada cada vez más, porque está en contradicción con la fe en Dios. ¿La «comunión con Dios» y la «fidelidad de Yahvé a la alianza» no son más fuertes que la muerte, si Dios es realmente señor y creador de toda la realidad? No es el propio anhelo de inmortalidad el que proyecta una «supervivencia después de la muerte», sino que la profundización de la fe en Yahvé lleva consecuentemente a la pregunta esperanzada por la existencia de los muertos. De ahí derivan unas ideas muy diferentes a las palabras del salmo antes mencionadas:

> Por eso, mi corazón está contento, mis entrañas exultan
> y mi cuerpo reposa sereno.
> Tú, ciertamente, no abandonas mi vida ante el *še'ol*,
> no dejas a tu amado ver la fosa.
> Tú me muestras la senda de la vida,
> la alegría hasta la hartura;
> a tu diestra, delicias sempiternas (Sal 16, 9-11).

> Mas yo estoy siempre contigo,
> tú cogiendo mi diestra.
> Con tu aviso me guías para ponerme en dignidad.
> ¿Qué otro tengo yo en el cielo?
> Contigo nada ansío yo sobre la tierra.
> Mi carne y mis entrañas se consumen,
> mas el Señor es para siempre mi roca y mi porción (Sal 73, 23-26).

De la fe en el poder vivificante de Yahvé y no de especulaciones sobre la inmortalidad, el alma, la resurrección, etcétera, nace la confianza y la esperanza en una eterna intimidad, en una eterna comunión con Dios, en una vida eterna.

En este contexto se conoce también una nueva dimensión de la realeza de Yahvé: al igual que las naciones están sujetas a su soberanía, también los muertos se postran ante él y le adoran (cf. Sal 22, 29s). Su soberanía y su reino no tienen fronteras, ni siquiera las fronteras de la muerte y del inframundo:

> Yahvé de los ejércitos dará para todos los pueblos en este monte un banquete de manjares suculentos, un festín de vinos fermentados:

manjares suculentos, enjundiosos, vinos fermentados, depurados. Destruirá en este monte el velo de la cara puesto sobre todos los pueblos, el paño que cubre todas las naciones. Destruirá la muerte para siempre. Dios, el Señor, enjugará las lágrimas de todos los rostros; el oprobio de su pueblo quitará de toda la tierra. Lo ha dicho el Señor (Is 25, 6-8; cf. también 1 Sam 2, 6; Dt 32, 39)[41].

A la génesis de esta esperanza más allá de la muerte contribuyó también sin duda la individualización de esa esperanza, presente ya en los profetas. El individuo no se diluye ya totalmente en la colectividad del pueblo; su destino no se identifica simplemente con el de la comunidad. Ahora las promesas de vida que antaño se dirigían al conjunto de Israel, se hacen también al individuo: «Te llamo por tu nombre, eres mío» (Is 43, 1).

b) *Esperanza de resurrección y fe en Yahvé*

Pese a esta confianza del creyente individual de vivir aun después de la muerte en comunión con Dios, no encontramos testimonios explícitos sobre la esperanza en la resurrección de los muertos en los textos primitivos del antiguo testamento. ¿Por qué no? ¿por qué aparece sólo en los últimos libros? La razón decisiva es, una vez más, la fe Yahvé. Israel conocía por su entorno algo así como una expectativa de resurrección de la muerte; esa expectativa aparece tanto en la religión persa como en las creencias cananeas sobre la vegetación. También da testimonio de ello el denominado Apocalipsis de Isaías (cf. Is 24-27), que parece datar del año trescientos aproximadamente: «Revivirán tus muertos, mis cadáveres se levantarán, despertarán, exultarán los moradores del polvo; pues rocío de luces es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras» (Is 26, 19; cf. también Os 6, 1-3, donde se compara la fuerza vivificante de Dios a la lluvia primaveral que empapa la tierra). Aquí está muy claro el nexo de la fe en la resurrección con la experiencia de la reviviscencia anual de la naturaleza[42]. En ese sentido la idea de la resurrección

41. Cf. W. H. Schmidt - J. Becker, *Zukunft und Hoffnung*, 73.
42. Esta relación persistió sobre todo en la literatura rabínica, donde se habla del «florecer» de los muertos de la madre tierra como seno vitalizador de la resurrección, como la rosa surge de la tierra, así la tierra devuelve a los muertos al final de los tiempos (alguna relación guarda con esto el rosetón como

era algo muy conocido en Israel. También el culto a los muertos y la nigromancia eran prácticas habituales en el pueblo, aunque durante mucho tiempo fueron rechazados a nivel «oficial» y condenadas como «abominación» porque hacían «impuro» al individuo, es decir, incapaz de acercarse a Dios (cf. Lev 19, 31; 20, 6.27; Dt 18, 10s; 1 Sam 28, 3.9.17s).

Cabe aducir dos razones principales para explicar este rechazo tajante: en primer lugar, Israel adora a Yahvé como un Dios de la vida y de la historia, no de los muertos y del *še'ol*. Yahvé no podía, pues, asumir simplemente —en analogía con Osiris, Adonis, Baal— la función de los dioses que se ocupan de los muertos en el mundo subterráneo. Esta fe en el Dios de la historia y de la vida histórica, tan diferente a la de los países vecinos, sólo pudo imponerse gradualmente y con grandes resistencias en el pueblo; por eso los «guardianes oficiales» de la fe se mostraban tan hostiles a cualquier forma de culto a los muertos y a los antepasados. Hay otra razón: el culto a los muertos llegó a absorber con el tiempo, en los pueblos vecinos, casi totalmente la fe en los dioses supremos; atrajo hacia sí toda la atención, ya que existencialmente era mucho más relevante y también más fácil de representar. Pero en esa medida contrastaba con la pretensión de exclusividad de Yahvé. En aras de la pureza incontaminada de la fe en Yahvé se sacrificó, pues, cualquier idea de inmortalidad y de resurrección. Frente al propio anhelo de superación de la muerte, la teología de Israel mantuvo la fe en el Dios único que actúa en la historia. Cuando Israel asimila, con el tiempo, la esperanza en la resurrección, este hecho no se puede interpretar en modo alguno como proyección de un «instinto de autoconservación» espiritual o psíquica; el «carácter antiproyectivo» de esta esperanza es demasiado claro: «El hombre no proyecta un dios con fines de realización de sus exigencias porque desea ser inmortal, sino a la inversa: porque el hombre no ve cómo se puede compaginar su anhelo de inmortalidad con la fe en Yahvé, 'renuncia' durante largo tiempo a una doctrina de la inmortalidad o, más exactamente, se mantiene abierto al misterio silente de la muerte. Sólo cuando Dios mismo se mani-

motivo más frecuente de los sarcófagos judíos), del grano de trigo como símbolo de la resurrección, etc. Cf. G. Stemberger, *Auferstehung der Toten* I/2, en TRE IV, 443-450.

fiesta como dueño de la vida y la muerte, formula el israelita... su esperanza más allá de la muerte como resurrección de los muertos»[43].

c) *Sistematización de la esperanza en la resurrección*

Pero ¿cómo se llegó a esta forma de esperanza elaborada teológicamente?

1. Una razón teológica

Hemos visto que la contradicción entre la potencia vivificante universal de Yahvé y la existencia espectral de los muertos era ya conocida tiempo atrás, y esto venía a relativizar la «naturalidad» de la muerte. Pero sólo se llegó a la fe en la resurrección teológicamente sistematizada por la combinación de la problemática de la muerte con la cuestión de la *justicia* de Dios: ¿cómo puede el Dios justo romper la comunión con los justos fallecidos?[44] La muerte prematura de los mártires, truncando sus vidas, resultaba absurda. Si esa muerte (incluso en sus formas preliminares como la enfermedad, la soledad, la violencia de los enemigos, la desgracia) afecta a pecadores y justos a la vez —y no sólo al final de una vida cumplida, sino en medio de ella—, sólo se pudo interpretar como *maldición*, como manifestación del pecado, del abandono por Dios y del alejamiento de él. Pero ¿cómo puede afectar ese destino al justo? Hay aquí una flagrante contradicción con la justicia de Dios. En un conflicto así, la fe ingenua, pero tan típicamente humana, al conectar la acción y la sanción tenía que derrumbarse; fue refutada por la experiencia (cf. Sal 73, 2-17).

El «problema de la teodicea» resultante, es decir, la cuestión de la justicia de Dios en este mundo, llevó a una verdadera crisis de fe, como consta en los documentos de la denominada «Ilustración» veterotestamentaria (por ejemplo, en los Salmos, en el libro de la Sabiduría, en el libro de Job y en el libro del Eclesiastés). En el Eclesiastés llega a un profundo escepticismo, pero que se suaviza con una última confianza en el sentido de

43. G. Greshake, *Tod und Auferstehung*, 96s.
44. Cf. J. Ratzinger, *Escatología*, 92s.

la vida otorgada por Dios; Job, en cambio, espera en «el Dios creído frente al Dios vivido, y se confía al Desconocido»[45]. El déutero-Isaías da, quizá, en su canto cuarto del siervo de Dios (Is 52, 13-53, 12) la respuesta más profunda a esta problema: le encuentra un sentido positivo a la muerte ignominiosa del siervo de Dios (= Israel, pero transferido posteriormente al justo individual), interpretándola como sufrimiento sustitutivo en favor de los otros. El justo sufre y muere por los demás, para abrirles un posible acceso a la vida y guiarlos hacia la justicia. Dios le otorga una nueva vida. Precisamente en la muerte aparece Dios como el Justo para pecadores y justos (algo similar aparece en Sal 73):

> Le dieron sepultura con los malvados, y una tumba con los malhechores, aunque no había cometido violencia ni había habido engaño en su boca. Plugo a Yahvé aplastarlo con la enfermedad; realmente ofreció su vida como sacrificio expiatorio. Verá descendencia, prolongará sus días; y el querer de Yahvé se logrará por su mano. Libre de los trabajos de su alma, verá la luz y se saciará de conocimiento. Como justo, mi siervo justificará a muchos, y sus culpas él mismo se las cargará. Por eso le daré las multitudes como parte suya, y con los poderosos repartirá el botín, porque entregó su vida a la muerte y entre los delincuentes fue contado, pues llevó el pecado de muchos y por los delincuentes intercede (Is 53, 9-12).

El núcleo real de la esperanza en la resurrección aparece ya claramente en esta teología de la sustitución. La muerte violenta de los justos y la justicia de Dios deben ser compatibles, porque Dios brinda al justo nueva vida... a través de la muerte cruenta. La «comunión con Dios» es más fuerte que la muerte; es la verdadera realidad, ante la cual debe ceder la realidad de la muerte.

De ese modo se sienta la base teológica de la fe en la resurrección; las diversas ideas en que viene envuelta esta esperanza en concreto pueden proceder de las más variadas influencias extraisraelíticas, pero también del desarrollo sistemático de la apocalíptica judía. Pero hay una segunda razón que explica esa forma de esperanza.

45. *Ibid.*, 92.

2. La nueva situación histórica

El reinado de los seléucidas (desde 200 a.C.) aportó dos nuevas experiencias históricas al pueblo de Israel. En primer lugar, la de la impotencia política del pueblo; de ahí que no haya nada que esperar de la historia, ni siquiera de la actuación de Dios en ella. Si alguna esperanza queda, es la de una acción de Dios más allá de esta historia, en una nueva historia y un mundo nuevo. Sólo en ella puede hacerse valer la justicia de Dios, ya que aquí no es posible. Una vez rota la conexión entre acción y sanción, la «vida» en sentido pleno, como «comunión con Dios», sólo puede darse tras una nueva creación del mundo.

A esto se añade la experiencia de la brutal persecución de los judíos llevada a cabo por los helenistas y que afecta sobre todo a los fieles, a los justos, a los espirituales. Estos deben optar ahora entre la vida (en sentido puramente biológico) y la fidelidad a la ley de Dios y a la comunión con él, lo cual sólo es posible a costa de la vida biológica. Ellos optan por lo segundo porque ven ahí la verdadera vida, que se expresa para ellos, en esta situación, en la idea de la «resurrección de los muertos»; aquí se inicia la verdadera vida, la comunión con Dios (cf. el martirio de los siete hermanos macabeos en 2 Mac 7, 9.14.22s.29.36; cf. también Dan 12, 2s.13). El martirio abre el acceso a la verdadera vida, que los justos no pueden gozar en este mundo.

3. Las ideas concretas sobre el despertar de los muertos en la apocalíptica

La mayoría de los textos señalan el mundo terreno creado de nuevo como lugar de la vida resucitada. Esto significa que la resurrección no se desplaza a un «más allá» ahistórico y celestial que coexiste (invisible) simultáneamente con la «antigua» tierra, como es frecuente hoy imaginar el «cielo» de los difuntos. Tras la destrucción del antiguo eón la tierra es creada de nuevo como un paraíso. Pero los escritos apocalípticos tardíos del judaísmo tienden también a una espiritualización de la idea del lugar de la vida resucitada; ese lugar puede situarse en un mundo absolutamente trascendente y celestial (aunque no incorpóreo).

La apocalíptica espera una resurrección corpórea. Pero ésta no se representa bajo la figura de la reunificación de cuerpo y alma, que deriva de una antropología ajena al judaísmo, sino como reanimación de la existencia vaga e inerte del *še'ol*, como recreación del cuerpo, es decir, del hombre entero y de su vida. Esta recreación se contempla en analogía con la primera formación del cuerpo en el seno materno (2 Mac 7, 22).

La experiencia de que la esperada resurrección de los mártires se demora, lleva también a las más diversas ideas sobre el lugar de permanencia de los muertos hasta la resurreción, a la idea de un estado intermedio[46]. Esto exige obviamente una cierta «diferenciación» del *še'ol*. Según el Libro de Henoc etíope, el *še'ol* se encuentra al oeste, en el lugar donde se pone el sol; es una montaña con cuatro cavidades diferentes donde los pecadores viven en espacios oscuros según la gravedad de sus pecados y los justos en espacios luminosos que cuentan con manantiales de agua refrescante. El judaísmo rabínico establece la diferenciación del *še'ol* diciendo que el juicio tiene lugar inmediatamente después de la muerte y, a tenor del mismo, los hombres seguirán dos caminos distintos: el uno conduce al jardín del Edén y, por tanto, al paraíso (cf. Lc 23, 43), y el otro al valle del Hinón (gehenna), el lugar de condenación. Utilizaba además otras imágenes para expresar la permanencia interina de los justos, como la de «tesoro de almas» en Dios, la espera bajo el trono o bajo el altar de Dios (cf. Ap 6, 9) o la acogida en el seno de Abrahán (cf. Lc 16, 19-29).

Como muestran los pasajes bíblicos citados, estamos ya en el umbral del nuevo testamento; la esperanza en la resurrección de los muertos llegará a la época de Jesús y de la joven Iglesia a través de los fariseos y los escritos rabínicos.

Resumen

No es posible sistematizar los diversos modos de esperanza veterotestamentaria, es decir, ordenarlos en un esquema lógico y en algunos conceptos abstractos; son demasiado polifacéticos, demasiado próximos a la experiencia para poder reunirlos en unos pocos conceptos teológicos. Esto obedece a que reflejan la

46. Cf. P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*; J. Ratzinger, *Escatología*, 118s.

experiencia de fe de las más diversas situaciones históricas: la época de la monarquía, del exilio y de la liberación del exilio, la época de los macabeos. Pero también los sujetos sociales de la esperanza son siempre diversos: profetas, teólogos, exiliados, macabeos. Sorprende, no obstante, que el contenido de la esperanza se postule casi siempre como una historia nueva y definitiva de salvación en una sociedad y una tierra renovadas por Dios. Esta nueva acción de Dios se representa o bien en conexión con los antiguos acontecimientos salvíficos, o como nueva creación, o como superación plena de lo antiguo. Con el gran juicio del «día de Yahvé» sobre la historia antigua se introduce la historia nueva, y este juicio alcanza únicamente a los pecadores o a todo Israel (con excepción del «resto santo») o a todos los pueblos y, finalmente, al mundo entero. También el carácter catastrófico de este juicio cambia según la visión que se tenga de las cosas presentes y pasadas (hasta la destrucción del universo en los apocalípticos).

Esta expectativa de la nueva historia de la salvación a nivel terreno y corporal incluye progresivamente la muerte personal, primero como esperanza frente a la muerte, pero después (en la apocalíptica) también como esperanza más allá de la muerte. De ese modo pasa a primer plano la esperanza en una participación individual de los justos en el nuevo acontecimiento de salvación. Esa esperanza no contempla un más allá trascendente y celestial después de la muerte del individuo, paralelo a esta historia que sigue su curso; tal esquema sólo cobra relieve cuando se contempla un «estado intermedio» entre la muerte del individuo justo y la resurrección de los muertos.

El hilo de la continuidad entre la historia de salvación antigua y nueva es la comunión con Dios, que es el Dios de los vivientes; esta comunión rebasa la frontera del juicio, de la disolución cósmica y de la muerte individual. El judío fiel cree en eso con una confianza inquebrantable. Si se comporta en su vida en armonía con esa comunión, después de morir permanecerá en la comunión salvadora de Dios. Pero tal «armonía» de la conducta es muy diversa en las distintas épocas: pacificación política y justicia social en los profetas del exilio; vigilancia y disposición a seguir los caminos liberadores en el déutero-Isaías y trito-Isaías; fiel observancia de la ley en los escritores postexílicos y especialmente en la apocalíptica.

Un testimonio muy impresionante de inquebrantable confianza en la comunión permanente con Dios en la vida y la muerte lo ofrece un texto de nuestro siglo titulado «Jossel Rackower le habla a Dios», del período final del gueto de Varsovia (1943). Voy a reproducir aquí, como conclusión de nuestro capítulo sobre la prehistoria de la esperanza cristiana, un fragmento de este texto:

> En una hora a más tardar me reuniré con mi mujer y mis hijos y con millones de personas de mi pueblo en un mundo mejor, donde no hay ya dudas y Dios es el único soberano.
>
> Muero tranquilo, mas no satisfecho; soy un derrotado, mas no un desesperado; un creyente, mas no un beato; un enamorado de Dios, mas no uno que dice a todo amén.
>
> Le he seguido, aunque él me ha rechazado; he cumplido sus preceptos, aunque él a cambio me ha pegado; le he querido, estuve y estoy enamorado de él, aunque él me ha derribado a tierra, torturado a muerte, escarnecido y convertido en vergüenza y objeto de mofa.
>
> Mi rabino me ha contado muchas veces la historia de un judío que con la mujer y el hijo huyó de la Inquisición española y llegó en un pequeño bote, surcando la mar borrascosa, a una isla roqueña. Cayó un rayo y fulminó a la mujer. Estalló una tormenta y lanzó a su hijo al mar. Solo, mísero como una piedra, desnudo y descalzo, azotado por la tormenta y angustiado por los truenos y relámpagos, con el cabello revuelto y las manos alzadas a Dios, el judío siguió su camino en la isla desolada y dijo a Dios: Dios de Israel, yo he huido aquí para poder servirte sin trabas, para cumplir tus preceptos y santificar tu nombre. Pero tú has hecho todo lo posible para que no crea en ti. Si piensas que vas a conseguir apartarme de mi camino, te digo, Dios mío y Dios de mis padres, que no lo vas a conseguir. Me puedes pegar, quitarme lo mejor y más querido que tengo en el mundo, me puedes torturar a muerte... siempre creeré en ti. Te querré siempre... a pesar de ti mismo.
>
> Y estas son mis últimas palabras, mi Dios airado: no lo vas a conseguir. Has hecho todo lo posible para que no crea en ti, para que desespere de ti. Pero yo moriré como he vivido, creyendo firmemente en ti. Alabado sea por siempre el Dios de los muertos, el Dios de la venganza, el Dios de la verdad y de la ley, que pronto mostrará de nuevo su rostro al mundo y sacudirá sus cimientos con voz todopoderosa.
>
> Escucha, Israel, el Eterno es nuestro Dios, el Eterno es uno y único [47].

47. *Jossel Rackower spricht zu Gott*: StdZ 159 (1956-1957) 161-168.

Aunque no podamos compartir todos los puntos de esta oración, esa fortaleza en la fe y en la esperanza nos debe hacer sonrojar como cristianos. ¿Es verdad que esa fe y esperanza quedan «superadas» en nuestra fe y esperanza, como afirmábamos al principio? ¿sigue viva realmente la esperanza veterotestamentaria en la nueva alianza? Veremos en el segundo capítulo cómo Jesucristo se integra en esta historia de su pueblo, y en un punto temporal muy determinado que se caracteriza por las esperanzas políticas, mesiánicas y apocalípticas, en un nuevo mundo. ¿Sumará un nuevo modo de esperanza a los anteriores o dará la última plenitud a la esperanza veterotestamentaria con la vida indestructible en «comunión con Dios»? Los cristianos estamos convencidos de lo segundo.

2
ESPERANZA DESDE LA PLENITUD: JESUCRISTO

La «superación» de la esperanza de Israel en Jesucristo, en su persona, en su conducta y sobre todo en su destino, significa para nuestra visión cristiana de la salvación el fundamento decisivo para contestar la pregunta por la verdad de nuestra esperanza actual. Porque si en él se cumplió realmente la esperanza de Israel con la integración salvífica definitiva y total en la comunión de Dios y de todos los hombres, hasta hacerse una realidad histórica, nuestra esperanza podrá apoyarse en ese acontecimiento; podrá ver su objetivo en la participación universal del hombre, de la sociedad y de la naturaleza en este acontecimiento de Jesucristo; y podrá distinguirse así de la mera proyección de deseos o de sueños.

Para mostrarlo, se precisa primeramente un conocimiento profundo de este acontecimiento histórico, sobre todo de aquello que en él se revela como esperanza realizada y como futuro abierto para todos. No podemos exponer aquí el conjunto de la cristología, pero sí ese carácter especial de esperanza y promesa que ofrece el acontecimiento de Cristo y que puede fundamentar nuestra esperanza de hoy y mostrar su «verdad» haciendo ver, la correspondencia histórica entre el origen y el presente de nuestra esperanza, según el primer sentido ya expuesto (cf. *supra*, 14-16).

Procederemos metódicamente, comenzando por la esperanza que constituyó la base existencial de la vida y obra de Jesús y que él vivió como esperanza realizada en su conducta y a la vez llena de promesas con el anuncio del reino y la soberanía de Dios, ya presentes. En un segundo paso examinaremos cómo esta esperanza cambió (en el propio Jesús) con el rechazo y la muerte en cruz y (en la joven comunidad) con la experiencia de la resurrección de Jesús.

I. El anuncio de Jesús sobre el «reino de Dios» [48]

1. *La noción de «basileia» de Dios en los evangelios sinópticos*

Esta noción ocupa evidentemente el punto central de la predicación de Jesús; pero no es posible formular una «definición» precisa de lo que Jesús entendió por tal. El pudo presuponer en sus oyentes una comprensión previa, derivada sobre todo del libro de Daniel y de los escritos protojudíos [49]. Por eso Jesús intenta explicar en parábolas y prodigios su llegada actual y su próxima realización. No obstante, la reflexión teológica no puede renunciar al intento de perfilar el contenido conceptual (asumido y modificado a la vez) de esta palabra clave para expresar la esperanza de Jesús [50].

El sustantivo hebreo *malkut Yahvé* es una formación abstracta protojudía del enunciado «Dios es rey» (*malak Yahvé*); significa, pues, primero la realeza de Dios, el ejercicio activo de su soberanía. Este reinado posee un carácter dinámico, porque los estratos más antiguos del nuevo testamento (fuente de los dichos Q y Mc) lo presentan como sujeto de un verbo de movimiento (cf. Lc 10, 9 par Mt 10, 7 y Mc 1, 15: el reino de Dios «ha llegado»; Lc 11, 2 par Mt 6, 10: «venir»; Lc 11, 20 par Mt 12, 28: «llegar»; Lc 16, 16 par Mt 11, 12: «abrirse camino»; cf. también las parábolas del grano de mostaza, Mc 4, 30-32, y de la semilla que crece espontáneamente, Mc 4, 26-29, donde aparece el reino de Dios como una realidad dinámica). Más recientes parecen ser las expresiones en las que el reinado de Dios aparece como paradigma del estado de salvación definitivo (análogo

48. Cf. P. Hoffmann - V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Freiburg 1975, 27-72; U. Luz y otros, *Eschatologie und Friedenshandeln*, Stuttgart 1981; G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, Freiburg [4]1982, 41-50; H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983; Id., *Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1984; Id., *Jesus, Künder des Reiches Gottes*, en W. Kern - H. J. Pottmeyer - M. Seckler (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* II, *Traktat Offenbarung*, Freiburg 1985, 145-174; W. Simonis, *Jesus von Nazareth. Seine Botschaft vom Reich Gottes und der Glaube der Urgemeinde*, Düsseldorf 1985, 211s.

49. Cf. O. Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*, Freiburg i. Br. - Göttingen 1984.

50. Seguimos aquí, sobre todo, la investigación de H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 17s.

al término «vida eterna»), como complemento directo de «ver» (Mc 9, 1), de «aceptar» (Mc 10, 15), de «entrar» (Mc 9, 47), de «heredar» (Mt 5, 5; 25, 34), de «buscar» (Lc 12, 31), etc. Por eso se puede entender también como ámbito de soberanía, como «reino» de Dios donde se reconoce plenamente el señorío de Dios y que influye en todas las esferas de la convivencia humana y social.

Dentro de la historia de las ideas, Jesús parece estar en la línea de la tradición que comienza en el déutero-Isaías (cf. Is 52, 7), asumida por la profecía postexílica (cf. Is 61, 1-3; Miq 2, 12s; 4, 6-8; Sof 3, 14s; Zac 14, 9.16s) y que se encuentra viva en la apocalíptica judía (por ejemplo, Dan 2, 7s), cuya tradición entiende el reino de Dios como una realidad futura, escatológica, anunciada por un «mensajero de buenas noticias» especialmente para los «pobres» de Israel, como salvación que llega *ahora* precisamente *para ellos*: «Qué hermosos en los montes los pies del mensajero, pregonero de la paz, mensajero de la dicha, pregonero de la salvación, que dice a Sión: reina tu Dios» (Is 52, 7); «El espíritu de Yahvé está sobre mí, puesto que Yahvé me ha ungido; para dar la buena nueva a los humildes me envió, para vendar los corazones quebrantados, para proclamar a los cautivos libertad, a los prisioneros amnistía, para proclamar el año de gracia de Yahvé, el día de venganza de nuestro Dios; para consolar a todos los que lloran, para alegrar a todos los enlutados de Sión; para darles corona en vez de ceniza, óleo de alegría en vez de luto, canto de alabanza en vez de ánimo apocado» (Is 61, 1-3). Jesús adopta expresamente este lenguaje profético en el «discurso inaugural» en su patria, Nazaret (Lc 4, 16-18)[51].

A esto va unida en él estrechamente la idea (procedente de Zac 14, 9 o de Ez 36, 23s) de la unicidad o de la santificación del nombre de Dios: Dios es adorado como el único dueño de Israel y a partir de ahí en todo el mundo, como se expresa claramente en la petición del Padrenuestro (cf. Lc 11, 2). Esto significa que los dioses de los paganos quedan en evidencia definitivamente como pura ficción. Israel es liberado también a nivel terreno del dominio de las otras naciones (precisamente porque sus presuntos

51. Cf. también Lc 4, 43; 8, 1; 16, 16: el reino de Dios es «anunciado como evangelio»; Lc 6, 20; 7, 26: a los «pobres» se les promete el reino de Dios.

dioses son impotentes) y reunido por Dios desde todos los ángulos del cielo, renovado y convertido en pueblo suyo (cf. Ez 36, 23s). En esta congregación liberadora de su pueblo, Dios «santifica» su nombre. De ese modo las enfermedades y la guerra tocan a su fin definitivamente; Israel puede disfrutar de la paz y salvación sin término y vivir en estado de «plenitud de ser» (= *shalom*) bajo su rey Yahvé [52].

2. *Expectativa del reino de Dios en el tiempo de Jesús*

Mientras que en el déutero-Isaías y trito-Isaías III y en otros profetas postexílicos el reinado de Dios ha de imponerse plenamente en esta tierra (renovada) y en la historia presente, la apocalíptica protojudía pospone su llegada a la desaparición de este antiguo eón y como consecuencia de la creación de un «cielo nuevo» y una «tierra nueva». Sólo en una historia radicalmente nueva se reconocerá a Dios en Israel, en las otras naciones de la tierra y entre los poderes del cielo como único señor y rey. Esta esperanza apocalíptica, basada en el libro de Daniel, formó el horizonte de todas las expectativas judías sobre el reino de Dios en tiempo de Jesús, con toda una serie de diversos supuestos y distintas orientaciones.

Entre los fariseos (sucesores de los asideos de la época macabea) se observa una combinación peculiar de diversas corrientes. Ellos esperaban, por un lado, un «mundo nuevo» surgido por una intervención prodigiosa de Dios, en el que un nuevo descendiente de David, como mesías político-religioso, liberaría a Israel del dominio extranjero y lo sometería al dominio directo de Yahvé. Pero esta esperanza se centraba, por otro lado, en la estricta

52. G. Lohfink hace una referencia expresa al aspecto social de las curaciones milagrosas de Jesús: éstas «son signos, en el sentido de Jesús, del comienzo del reino de Dios (Lc 11, 20), pero esto no excluye que sean a la vez un elemento necesario de la restauración escatológica de Israel. El aspecto social de estas curaciones es evidente especialmente en el caso de los posesos. Estos son integrados en la sociedad... mas no en cualquier sociedad, sino en la sociedad del Israel escatológico, donde no habrá ya enfermos según Isaías (Is 33, 24)» (G. Lohfink, *Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus*: ThQ 165 [1985] 181). Sobre la relación entre reino de Dios y paz en la predicación de Jesús, cf. P. Hoffmann, *Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung*, en U. Luz y otros, *Eschatologie und Friedenshandeln*, 115-152; A. Vögtle, *Was ist Frieden? Orientierungshilfen aus dem NT*, Freiburg 1983; H. Frankemölle, *Friede und Schwert*, Mainz 1983.

observancia de la ley; el exacto cumplimiento de la *torá* interpretada por sus letrados era la señal decisiva y el verdadero preparativo para la pronta llegada del reino de Dios. Cuanto mejor se cumpla la *torá*, más cierta y rápida será la llegada de ese Reino. Ahí reside el sentido de la conducta de fe dentro de la «presente» historia: ésta puede potenciar su sentido mediante la observancia de la ley, y así cabe adelantar y «acelerar» el nuevo eón, aunque sea obra exclusiva de Dios. Precisamente esta expectativa llevó a menudo, en ciertos ambientes «espirituales», a unas exigencias exageradas, a un rigorismo extremo, a una conciencia de pecado rayana en lo neurótico y a una permanente frustración ante la ausencia del esperado reino de Dios pese a todos los esfuerzos realizados en el cumplimiento de la ley [53]. La aversión de Jesús a este tipo de esperanza en el reino de Dios está presente en todos los evangelios.

También los zelotas consideraban la observancia estricta de la *torá* como signo del próximo reinado de Dios. Pero, como «ala izquierda» de los fariseos, también veían en la opresión política de Israel el tiempo de las «desgracias mesiánicas» que sugerían la pronta llegada de ese reinado. Se puede acelerar la llegada recurriendo a la violencia y destruyendo el dominio extranjero (por ejemplo, rehusando el pago de impuestos al emperador, porque sólo Yahvé es el rey de Israel). Por eso los distintos caudillos se presentaban como instrumento preparado por Dios para conducir la guerra de liberación definitiva de Yahvé. Así describen las «bendiciones» de Qumrán la tarea del «mesías guerrero»: «Y tú (el mesías) aplastarás a las naciones con la fuerza de tu boca, con tu cetro asolarás la tierra, con el soplo de tus labios matarás a los impíos... su justicia será la faja de tus riñones y la fidelidad el ceñidor de tus caderas. El fabricará tus trompetas de hierro y tus cascos de bronce. Podrás embestir como un becerro y aplastar a las naciones como inmundicia de las calles. Porque Dios ha hecho de ti el cetro que domina a los soberanos» (1 QSb 5, 24-27) [54].

53. Cf. P. Hoffmann - V. Eid, *Jesus von Nazareth*, 39s.
54. Cf. sobre estas cuestiones M. Hengel, *Die Zeloten*, Leiden-Köln 1961, especialmente 235-319.

Hubo grupos que, como los de Qumrán, se retiraron al desierto para llevar allí una vida monástica y acelerar la llegada del reino de Dios. Predominaba en ellos la creencia de que la salvación escatológica del reino de Dios estaba ya presente en su comunidad de espirituales segregados; el que pertenecía a ella y observaba fielmente sus ritos y preceptos vivía ya en el ámbito del reino de Dios definitivo. La separación entre «este» mundo y el mundo «futuro» quedaba, pues, superada en la comunidad.

3. *El mensaje de Juan Bautista*

Aunque es difícil insertar la figura de Juan Bautista en las expectativas escatológicas corrientes del judaísmo primitivo, podemos inferir de los evangelios, con alguna seguridad, los siguientes extremos: como un «marginado carismático y profeta»[55] se dirige a todo el pueblo de Israel predicando una conversión radical, para ofrecerle la última oportunidad ante el inminente juicio de Dios: «el hacha está ya puesta a la raíz de los árboles» (Lc 3, 9). Lo que salva no es la acción revolucionaria ni la observancia de la ley ni el aislamiento en el culto esotérico, sino el bautismo para el perdón de los pecados. Israel en su existencia actual es, para él, un «colectivo de perdición»[56] total; de nada sirve la filiación abrahámica y la continuidad con la historia de la salvación precedente: «Dios puede hacer de estas piedras hijos de Abrahán» (Lc 3, 8). Juan ve a Israel, en visión apocalíptica, sometido al juicio de Dios ya presente; su elección histórica ha caducado y no puede justificar una nueva esperanza de salvación. Israel sólo podía esperar la reprobación en el juicio. Sin embargo, y pese a la discontinuidad humana, la continuidad de la fidelidad de Dios seguirá invariable. En Juan, la perspectiva de la salvación inminente para Israel pasa así a un segundo plano, pero no queda excluida. La «conversión» como reconocimiento de la propia condición pecadora y del estado de perdición es la última oferta de Dios a Israel para escapar al castigo (cosa que el Bautista subraya mucho más que la salvación positiva subsiguiente). Este reconocimiento de la culpa acompañado del perdón se realiza en el «bautismo de agua» (como contraposición al «bautismo

55. P. Hoffmann - V. Eid, *Jesús von Nazareth*, 42.
56. Cf. H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 27-36.

de fuego» del juez escatológico). Juan lo entiende como condición puesta por Dios para poder salir bien librado en el juicio futuro; por eso «no es mero signo, sino una fuerza eficaz que arranca al bautizado del colectivo de perdición del Israel actual» [57].

Jesús fue probablemente discípulo del Bautista durante cierto tiempo. Recibió el bautismo de su mano, mostró a lo largo de toda su predicación una alta estima de él (cf. Lc 7, 26-28). También es probable que algunos seguidores de Juan se pasaran más tarde al círculo de los discípulos de Jesús (cf. Jn 1, 35-42). Aunque Jesús se separó de Juan, en sentido geográfico y teológico (en paralelismo con el cambio de lugar, desde el «desierto» a «Galilea», Mc 1, 14), comparte con él el presupuesto teológico-apocalíptico de que Israel en su existencia actual ha caído bajo el juicio de Dios [58]. Es también para él una generación pecadora que no puede tener esperanza de salvación por su historia y su estado presente (cf. Lc 10, 13-15; 11, 31s; 12, 16-20.54-56; 13, 1-5, entre otros). Por eso Jesús anuncia el juicio a todo el pueblo y exige su conversión; pero esto no constituye (como en Juan) el centro de su mensaje. La diferencia decisiva en la predicación de Jesús es que ésta contrapone a ese Israel perdido una nueva realidad positiva producida por Dios: su próximo reinado. «Jesús osa anunciar al colectivo de perdición la salvación de la *basileia* de Dios; en lugar del anuncio apodíctico del castigo, la promesa apodíctica de la salvación» [59]. La conversión exigida adquiere así una nueva figura: consiste «simplemente» en la aceptación con buena voluntad, en recibir el don de esta nueva realidad (cf. Mt 18, 3). Por eso el anuncio del juicio no es ya incondicional; afecta sólo a aquel que no admite esta salvación, que sigue obstinado.

4. *Lo específico del anuncio de la «basileia» de Jesús*

a) *El reino de Dios y el poder del mal*

Aunque el discurso de la realeza de Dios en el contexto de la tradición profético-apocalíptica de Jesús incluye la liberación de Israel del dominio romano, no ocupa un lugar explícito y desta-

57. *Ibid.*, 32.
58. *Ibid.*, 33.
59. *Ibid.*, 34.

cado. Para él es más fundamental la liberación de Israel: el dominio de Satanás ya está quebrado. Israel ya no está ante Dios como un pueblo rechazado y perdido (como lo estaría si quedara abandonado a sí mismo), sino liberado del poder del mal y elegido para una nueva salvación. El antagonismo entre «Israel oprimido» y «naciones dominantes» es para Jesús (como para la mayor parte de la apocalíptica de su tiempo, a diferencia de la apocalíptica más antigua) secundario frente al antagonismo mucho más peligroso entre Satanás, por un lado, e Israel junto con las naciones por otro, que se hallan en común bajo el poder del mal. Este poder queda roto definitivamente y la liberación universal de todo dominio injusto se ha puesto en marcha en la tierra. La razón objetiva de ello es la nueva elección de Israel por Dios: Dios pone fin al estado de perdición total de Israel (y de todos los otros pueblos) al tiempo que abre un nuevo futuro de salvación. Acoge de nuevo a Israel como pueblo suyo y transforma por su cuenta (sin perjuicio de la libertad de Israel) el estado de perdición en un estado de salvación. La razón subjetiva para esta creencia de Jesús parece ser la visión de la «caída de Satanás», que ofrece el rasgo de una revelación escatológica: «Vi a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10, 18); es decir, la lucha definitiva en el cielo, contemplada en la apocalíptica, entre Dios y Satanás o entre Miguel, el ángel de la luz que es a la vez el ángel de Israel, y Belial, el ángel de las tinieblas, se ha producido ya y se ha definido a favor de Miguel (y, por tanto, de Israel)[60]. La correspondencia terrena de este acontecimiento celestial aparece en la promesa de salvación definitiva para Israel, en la «llegada inminente» del reinado y del reino de Dios, y por eso Israel se puede ya considerar dichoso en el presente (cf. Lc 6, 20s).

b) *Presente y futuro del reino de Dios*

Como hemos visto, Jesús sigue la antigua tradición de Israel, que espera el reino de Dios como una realidad escatológica del futuro (cf. la petición de la llegada del Reino en el Padrenuestro, Lc 11, 2, o la segunda y tercera bienaventuranzas, Lc 6, 21). Pero este futuro presenta en él una nota peculiar: Jesús habla de

60. Cf. M. Limbeck, *Satán y el mal en el nuevo testamento*, en H. Haag, *El diablo. Su existencia como problema*, Barcelona 1978, 197-322.

un futuro que está tan próximo que implica ya el presente y lo modifica radicalmente. Puesto que a Israel se le ha prometido ya la salvación, puesto que la situación de Israel es ya radicalmente nueva por obra de Dios (como comunidad de salvación y no de perdición), esa situación entra ahora en la historia terrena. Este presente «teológico» (es decir, instaurado por Dios) de salvación justifica la esperanza en su proximidad temporal inmediata. Las expectativas de Jesús se dirigen a la realización de la promesa de Dios, que transforma las relaciones terrenas incluso en nuestro mundo histórico. Jesús deja abierto el punto temporal de este acontecimiento; la conjunción de la libre promesa de Dios y el libre asentimiento humano no permite fijar plazos o un signo visible de ellos (cf. la parábola de la semilla que crece espontáneamente, Mc 4, 26-29; Lc 17, 20: «El reino de Dios no va a venir aparatosamente»; Mc 13, 32: «Nadie conoce aquel día ni aquella hora, ni los ángeles del cielo ni siquiera el Hijo, sino sólo el Padre»)[61].

La instauración del reinado de Dios en Israel comenzó ya en Jesús; por eso no es una mera magnitud teológica («en el designio de Dios»), sino que alcanza ahora un presente histórico-temporal. Y esto, sobre todo, porque Jesús lo «proclama» y lo suscita como presente en su palabra y sus obras, lo anuncia como evangelio para los pobres y le confiere una figura sensible y perceptible. Por eso presenta la expulsión de demonios como inicio del reinado de Dios en Israel: «Si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, es que ya ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11, 20). Una vez desarmado Satanás, Jesús puede anunciar la expulsión de los «malos espíritus» que atormentan al hombre con enfermedades y con todos los males posibles, como manifestación histórica del reino de Dios. Este se actualiza ahí de modo «simbólico-real». Esto significa que el reino de Dios no nos está aguardando en el «cielo» o en un «nuevo eón» como un estado fijo y dispuesto, sino que aparece como un proceso del amor de Dios que integra más y más nuestra historia actual

61. Los «dichos sobre plazos», que asocian la llegada plena del reino de Dios con la generación de aquella época (Mc 9, 10; Mc 13, 30; Mt 10, 23), parecen derivar de la expectativa pospascual; cf. L. Oberlinner, *Die Stellung der «Terminworte» in der eschatologischen Verkündigung des NT*, en P. Fiedler - D. Zeller (eds.), *Gegenwart und kommendes Reich. Schülerfestschrift A. Vögtle*, Stuttgart 1975, 51-66.

en la vida salvadora y liberadora de Dios y adquiere así una creciente transparencia en nuestra realidad histórica. El anuncio del evangelio y los prodigios de Jesús (sus curaciones, el ser comensal de pecadores, recaudadores y prostitutas, el dar de comer a los hambrientos, el perdonar los pecados, etc.) son esos «puntos de transparencia» del reino de Dios instaurado aquí y ahora. Este Reino se halla muy realmente presente en ellos, con todo su contenido de voluntad de justicia y paz de Dios, aunque no en su plenitud última (*totum, sed non totaliter*)[62]. En esta conducta de Jesús se puede palpar con las manos la voluntad salvífica de Dios para con Israel. Dios se aproxima a su pueblo en la persona y la obra de Jesús, sentándose a la mesa con él, limpiando a sus leprosos, sanando a sus enfermos, acogiendo a sus pecadores. Para esta misma instauración del reino de Dios Jesús faculta también a sus discípulos, a los que envía a curar a los enfermos al tiempo que anuncian la llegada del reino de Dios (Lc 10, 9).

Jesús sobrepasa de ese modo la visión apocalíptica del reino de Dios. Para él, la historia actual de Israel no es ya una mera historia de perdición, sino una nueva historia de salvación por obra de Dios. No es sólo que el fin del antiguo eón y la nueva creación de cielo y tierra pongan en marcha el proceso salvífico del reino de Dios, sino que abren en medio de esta historia un espacio para su realización. Pero esto no ocurre por una observancia estricta de la *torá* ni por el aislamiento cultual en comunidades espirituales ni con acciones de violencia fanática, sino mediante actos significativos en los que se hace visible para todos la voluntad de justicia y paz de Dios. Por eso el anuncio del reino de Dios por Jesús no se concentra en el final de la presente historia, sino en su transformación mediante el amor de Dios que todo lo modifica y libera. Aunque esta acción nos parezca a los hombres demasiado insignificante (como un grano de mos-

62. H. Merklein habla de una «materialización» del reinado de Dios, porque éste «se hace ya realidad en tales hechos» (*Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 65); P. Hoffmann describe la figura actual del reino de Dios como «realización puntual y situacional» (en U. Luz y otros, *Eschatologie und Friedenshandeln*, 123). Nosotros empleamos aquí el concepto de «símbolo real» por su idoneidad para expresar que el reino de Dios está realmente presente, pero sólo en un anticipo simbólico, pues no se resuelve en estos anticipos, sino que los trasciende en el sentido de una integración universal de toda la creación.

taza o una parte de levadura), va impulsada por la dinámica incesante del amor de Dios que «se impone». No se dice que esto se produzca en un progreso gradual, sino que la plena realización del objetivo es una promesa de futuro inquebrantable donde no hay una ley estructural que predetermine su desarrollo. Siempre que los hombres se hacen «transparentes» a sí mismos y hacen transparente su mundo personal y social para la justicia y la paz de Dios, siempre que escuchan la convocatoria para reunirse en el nuevo «pueblo de Dios», el Reino se pone en marcha entre nosotros.

c) *El destinatario del mensaje sobre el reino de Dios: Israel como pueblo «pobre»*

Jesús se dirige sin duda en su anuncio a todo Israel, en su voluntad de reunirlo definitivamente como nuevo pueblo de las doce tribus de Yahvé (recuérdese el simbolismo de la llamada a doce discípulos, los «fundadores» del nuevo Israel). Israel como renovado pueblo de Dios será el sujeto primario del incipiente reino de Dios[63]. Jesús se sitúa así plenamente en la tradición de la promesa profética de salvación. Pero subraya especialmente un rasgo de esta tradición: para él, Israel no es simplemente como pueblo, como nación, como comunidad de fe el sujeto de la nueva posibilidad de salvación, sino como pueblo pobre. La bienaventuranza del reino de Dios se promete sobre todo a los pobres. Esto se constata con claridad en Lc 6, 20-23, que parece haber conservado mejor la forma original de las bienaventuranzas:

> Y él, levantando los ojos hacia sus discípulos, decía: Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios. Bienaventurados los que ahora tenéis hambre, porque seréis saciados. Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis. Bienaventurados seréis cuando los hombres os odien y cuando os excluyan, os insulten y proscriban vuestro nombre como maldito por causa del hijo del hombre. Alegraos en aquel día y saltad de gozo; porque mirad: vuestra recompensa será grande en el cielo. Porque de la misma manera trataban sus padres a los profetas.

63. Cf. G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao 1986; Id., *Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus*: ThQ 165 (1985) 173-183; Id., *Jesus und die Kirche*, en W. Kern - H. J. Pottmeyer - M. Seckler (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* III. *Traktat Kirche*, Freiburg 1986, 49-96.

Estos pobres, hambrientos, afligidos y expulsados se identifican con el pueblo de Israel, representado en una determinada dimensión por el grupo de discípulos de Jesús[64]. Este pueblo en su figura empírica sigue expuesto al poder de perdición de Satanás, que aparece en la multitud de enfermos y en la opresión política, económica y social ya de larga duración por el dominio de otros pueblos. La afinidad de Jesús con el déutero-Isaías y trito-Isaías sugiere esta interpretación, porque su buena noticia para los pobres (por ejemplo, Is 61, 1s) va dirigida al Israel postrado en y después del exilio, que es perseguido y humillado por su adhesión a Yahvé. En una situación similar se encuentra Israel en tiempo de Jesús, cuando la pobreza político-social del pueblo tiene su fundamento teológico en la situación de dependencia en que está Israel respecto al poder del pecado. Pero si Dios ha roto ya esta dependencia desarmando a Satanás, Jesús puede —como el déutero-Isaías— proclamar dichoso a este pueblo. En este anuncio, en esta proclama de la salvación, el reino de Dios llega realmente al «pobre» Israel, comenzando por los discípulos de Jesús, que han experimentado ya en su seguimiento esa llegada.

Ahora bien, para Jesús el pueblo de Israel no es «pobre» ni pasa hambre ni llora en un sentido general. «Israel» aparece mejor representado en aquellos que experimentan más de cerca la pobreza, el hambre, la enfermedad, la tristeza y la marginación social; ellos dejan patente el estado de perdición del pueblo con todas sus consecuencias materiales y sociales. Por eso son ellos el destinatario principal de las bienaventuranzas de Jesús; a ellos, los realmente pobres, sumidos en la miseria económica (sobre todo, los campesinos) por el poder romano y el estamento superior colaboracionista, y entre los que hay que contar seguramente a muchos de sus discípulos, promete Jesús un puesto destacado en el reino de Dios[65].

64. «El seguimiento del grupo de discípulos simboliza el éxodo hacia la nueva existencia escatológica a la que es convocado el pueblo de Dios. Los discípulos han de representar a nivel semiótico, como individuos y como comunidad, lo que debe acontecer en todo Israel: plena entrega al evangelio; conversión radical al orden vital de Dios; comunicación no violenta ni prepotente (Mc 10, 35-45); reunión en una nueva familia de hermanos y hermanas que cumplen la voluntad de Dios (Mc 3, 31-35)», G. Lohfink, *Die Korrelation*, 180s.

65. Cf. L. Schottroff, *Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes nach dem Matthäus-Evangelium*, en L. Schottroff - W. Schottroff (eds.), *Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt*, München 1983, 149-206.

Jesús se alinea así deliberadamente en la tradición de los profetas clásicos, que prometieron el amor y la justicia preferentemente a los pobres. La noción de «pobre» y de «pobreza» tiene una larga historia en el antiguo testamento [66]. Surge originariamente en los profetas, pero no desde la idea de carencia de propiedad y posesión personal. Porque Yahvé es el único poseedor de la tierra de Canaán, que él en su alianza puso a disposición de todos sin distinción alguna. Los pobres (en Israel) son entonces aquellos que en realidad no deberían existir, pero cuya participación en la tierra se frustró por incumplimiento de la alianza de Yahvé, siendo así «estafados acerca de las promesas de Yahvé» [67]. Por eso a ellos favorece en primer lugar la ley de Yahvé y la fidelidad a la alianza, y ellos esperan con ansia la hora de la justicia y soberanía de Dios. Los antiguos profetas, precisamente en su fidelidad a la alianza de Yahvé, apostaron decididamente por el derecho de estos pobres que se acogían al poder protector de Dios y, carentes de todo recurso propio, confiaban en la validez de su promesas. En este sentido la noción de «pobre» incluye tanto la dimensión social (= miseria real) como la dimensión teológica (= confianza en Yahvé). En los escritos postexílicos se destaca menos la idea de alianza que la de cumplimiento de la ley: el que observa fielmente la ley de Yahvé y se expone por ello a la persecución y a la opresión es considerado «pobre», al que Yahvé ama y le restablece los derechos. El «pobre» se identifica, pues, tanto con el pueblo de Israel en conjunto como con cada uno de los «justos», los fieles a la *torá*. Estos son «pobres y de espíritu abatido» (Is 66, 2), idea que reaparece en la formulación de la bienaventuranza por Jesús en Mt 5, 3: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos».

Esta tradición sigue viva, durante la época de Jesús, en la comunidad de Qumrán, que se presenta como «comunidad de los pobres» porque son los «observantes de la ley» y se someten así a la voluntad de Dios; por eso participan también en su justicia. Pero Jesús se distanció claramente en un punto concreto de esta noción de pobre. Para él no es un grupo elitista de espiri-

66. Cf. P. Hoffmann - V. Eid, *Jesús von Nazareth*, 29s; N. Lohfink, *Option for the Poor*, Berkeley 1987.
67. P. Hoffmann - V. Eid, *Jesus von Nazareth*, 31.

tuales el verdadero «núcleo» de Israel que reclama el atributo de «pobre», sino el Israel renovado y, en él, sobre todo los realmente pobres, enfermos, afligidos, despreciados, marginados, que se agolpaban alrededor de Jesús y a los que él prometió la salvación del futuro reino de Dios.

Aunque la intención directa de Jesús se orientaba a los pobres de Israel, él rebasó ampliamente en su predicación las fronteras nacionales, ya que no es la observancia literal de la ley, sino el cumplimiento de la voluntad de Dios en el amor al prójimo necesitado el criterio decisivo de esa conducta que se ajusta al futuro reino de Dios (cf. Mt 25, 31s). Pero esa conducta es posible en principio para toda persona. Cabe afirmar así que la promesa del reino de Dios va destinada en sentido destacado a los pobres de esta tierra; sólo «para los pobres el mensaje es un mensaje alegre» (H. U. von Balthasar). Porque el reino de Dios anunciado por Jesús trajo para los pobres reales, que lo habían esperado todo de Dios y nada de sí mismos y de los hombres, el cumplimiento de las antiguas promesas proféticas. Y esto ya en el presente [68]: él no los consuela con la idea de una vida eterna después de la muerte, sino que anuncia y hace visible a la vez la «intervención de Dios» (J. Jeremias) aquí y ahora para los pobres.

Esta toma de partido profética de Jesús en favor de los pobres y sus derechos recorre como un *leitmotiv* toda su predicación. En los pobres se inicia el nuevo orden jurídico de Dios, sin excluir por eso a los otros, los llamados justos, los ricos, los poderosos, los cultos y los sanos. También para ellos abre Jesús la posibilidad de entrar en el reino de Dios: «Si no os convertís y os volvéis como los niños, no entraréis en el reino de los cielos. El que pueda ser tan pequeño como este niño es el más grande en el reino de los cielos» (Mt 18, 3s). Les exige, pues, la conversión radical consistente en reconocer su total dependencia de Dios y acoger su dádiva, no pretender ser «grandes» por propia cuenta, para participar así de un modo real y palpable en el destino de los pobres. La conversión a la infancia en el reino de Dios implica seguir a Jesús y compartir su solidaridad con los pobres: cuando alguien actúa como Jesús, en favor de los pobres

68. Cf. G. Lohfink, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, en G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 43s.

y humildes, el reino de Dios comienza a instaurarse en nuestra sociedad.

II. El cambio en el anuncio del reino de Dios por la muerte y resurrección de Jesús

1. *Salvación por la muerte «expiatoria» del «mensajero»*

El anuncio que hizo Jesús del reino de Dios fue rechazado por Israel (salvo algunas excepciones). El pueblo no acogió plenamente y continuamente este mensaje de Jesús, no compartió su esperanza en la pronta instauración del reino de Dios ni creyó en la concreción de este Reino en la conducta de Jesús. Al contrario, el rechazo y la hostilidad fueron en aumento y culminaron en su condena como agitador y blasfemo.

Jesús vio perfectamente este proceso hacia un conflicto extremo; muy probablemente llegó un momento en el que sabía que le esperaba la suerte habitual de los profetas, como sugiere especialmente la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-9). Un desencadenante decisivo para la situación extrema pudo ser la expulsión de los mercaderes del templo (Mc 11, 15-19) y el *logion* subsiguiente: «Yo destruiré este santuario edificado por hombres y en tres días construiré otro no edificado por hombres» (Mc 14, 58). Jesús no cuestionó con estas palabras el culto en el templo, sino —a tono con su anuncio del reino de Dios— la interpretación de este culto por el estamento sacerdotal saduceo: la idea de que el culto fuese una expiación suficiente por las culpas de Israel y una disposición suficiente para recibir la nueva salvación de Dios. Esto representaba para Jesús, en la situación concreta de Israel, una sobreestima errónea del culto. Sólo la acogida humilde y rendida del nuevo anuncio salvífico de Dios, tal como se manifestó en sus palabras y su conducta, permitía dar el paso de la perdición a la salvación. Al rechazar el culto en el templo como camino de salvación, Jesús chocó abiertamente con el estamento sacerdotal (los «sumos sacerdotes»), que encontraban en él tanto su subsistencia material como su justificación teológica [69].

69. Cf. H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 133s; H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Salamanca 1982; K. Ker-

El rechazo de Jesús por Israel, cada vez más manifiesto (porque también el pueblo acabó siguiendo las consignas de los sacerdotes), significó sin duda para Jesús mismo (en su conciencia humana condicionada históricamente) un conflicto grave en su propio anuncio sobre el Padre y su reinado próximo. Porque le planteó también a él las preguntas: ¿la nueva acción salvífica de Dios en favor de Israel no resulta de hecho totalmente ineficaz? ¿qué decir del reinado de Dios cuando se liquida al mensajero que lo anuncia y lo encarna en su conducta salvífica? ¿acaso el anunciado Dios de salvación se convierte de nuevo en un Dios del castigo que da muerte a los viñadores homicidas (Israel) y dará su viña a otros (Mc 12, 9)? Lo cierto es que la expectativa del próximo conflicto que ocasionará la condena a muerte de Jesús no deja de influir en su esperanza en el reino de Dios. Produjo un cambio profundo en esta esperanza, pero sin apagarla en absoluto. La tradición de la última cena es un testimonio claro de que Jesús mantuvo intacta, aun siendo consciente de su muerte segura, la esperanza en el próximo reinado de Dios. Podemos apoyarnos en la frase de Jesús, considerada generalmente como auténtica [70]: «Os aseguro que ya no beberé más del producto de la vid hasta que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14, 25). Esto significa que su muerte violenta no puede deterner la llegada del reino de Dios definitivo; el Reino llegará en figura de un gran banquete escatológico (cf. Is 25, 6-8) donde participará Jesús después de su muerte. A los discípulos que han acogido su mensaje y perseverado hasta el final Jesús los hace participar ya ahora, anticipadamente, y bajo el signo de esta cena, en el banquete del reino de Dios. Realiza en el cenáculo una acción simbólica combinando la promesa de salvación con el signo del

telge (ed.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, Freiburg 1976; L. Oberlinner, *Todeserwartung und Todesgewissheit Jesu*, Stuttgart 1980; G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament*, Neukirchen 1982.

70. Según R. Pesch, las palabras institucionales de Mc 14, 22-25 son parte de una antigua historia de la pasión premarquiana que se remonta en su núcleo al propio Jesús. Porque la única raíz posible de esta perícopa es, según él, la cena pascual de Jesús antes de su muerte; sólo desde esta situación histórica concreta se podría comprender (a diferencia de las tradiciones de culto formuladas con posterioridad en Lc 22 y 1 Cor 11). Por eso la idea de la muerte aparece también en Mc en su sentido auténtico. Cf. R. Pesch, *Das Markus-Evangelium* II (HThK II/2), Freiburg 1977, 364-377; Id., *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, Freiburg 1978; H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972.

banquete. Ahí se cumple ya la promesa incoativamente; se anticipa realmente en el signo de la cena.

Además, hay muchas razones exegéticas para afirmar que Jesús dio también a su muerte un sentido escatológico: la muerte del «mensajero» es aceptada por Dios para la salvación de los que le rechazan. Recurriendo al texto de Is 53, Jesús interpreta su muerte inminente como muerte expiatoria y sustitutiva en favor de los muchos, expresión que en el contexto histórico de la vida de Jesús designa a todo Israel, mientras que la redacción del evangelista Mc incluye ya a todas las naciones en este acontecimiento salvífico. Jesús asume en sentido sustitutorio, en favor del Israel pecador, la consecuencia interna del pecado y de la obstinación (la injusticia de la muerte violenta), para abrir un camino de salvación a aquellos que por sí mismos hubieran sido reos de muerte. La afinidad de toda la predicación de Jesús con el déutero-Isaías sugiere esta autointerpretación de su muerte; Dios es el Dios que cura y salva... incluso contra la obstinación de Israel. Dios pone la muerte violenta del «hijo querido» como signo reconciliador de su próximo reinado. Porque él es la oferta extrema del Dios salvador que desea instaurar su reino entre los hombres. La apuesta de Jesús, hasta el final, por este Reino y este Dios que devuelve la justicia a los pobres y va en pos de los perdidos, este ir «hasta el extremo», jugándose la vida por la voluntad de justicia y paz de Dios, significa que Dios otorga al pueblo de Israel (y a través de él a todos los hombres) una nueva y última oportunidad de salvación. El que acepta este don de reconciliación, es decir, el que reconoce su perdición y su caída en la muerte y empieza a vivir gracias a esta solidaridad de Dios con los perdidos; el que sufre de algún modo la muerte de Jesús por causa del reino de Dios (por causa de los pobres, de los pecadores, de los perdidos); el que no se hace «sustituir», sino «representar» (D. Sölle) por él, siguiendo el camino abierto por él mismo, obtiene el perdón de sus pecados y participa en la «nueva alianza»; ése podrá celebrar ya ahora con Jesús —como los discípulos— el banquete definitivo del reino de Dios.

2. *El Reino después del juicio del Hijo del hombre*

¿Se cumplió esta promesa de Jesús? ¿qué fue del reino de Dios después de su muerte? Los discípulos a los que Jesús confió

el último «símbolo real» del reino de Dios (la cena como signo de su muerte reconciliadora) parece que tomaron esta muerte, en un principio, como un evidente fracaso del anuncio de Jesús. La identificación de Jesús con su mensaje era tan profunda que su muerte debía significar también el final de este mensaje y de su contenido: el próximo reinado de Dios. Los discípulos huyeron de Jerusalén y se dispersaron en su patria galilea. Dios había pronunciado su juicio negativo sobre Jesús y su anuncio. Porque según la ley judía, el que moría ajusticiado en la cruz era «maldecido» por Dios (cf. Dt 21, 23; Gál 3, 13). En lugar de revelarse en él plenamente la salvación de Dios, su muerte pone de manifiesto el poder negativo del pecado de Israel. «Al que no conoció pecado, Dios lo hizo pecado por nosotros» (2 Cor 5, 21). Pero después, «al tercer día» (el antiguo símbolo del giro de la desgracia a la salvación), sucede algo imprevisto: a raíz de ciertas «apariciones» que presencian algunas mujeres en Jerusalén y diversos discípulos (individualmente o en común) en Galilea, se inicia de pronto un nuevo «movimiento colectivo» en Jerusalén [71]. No podemos abordar aquí todas las cuestiones en torno a la resurrección y las apariciones del Resucitado: nuestro objetivo ahora es indagar la forma que adopta la esperanza escatológica del reino de Dios a raíz de la experiencia pascual de los primeros testigos.

El núcleo originario y más antiguo del mensaje pascual parece ser la fórmula «Dios ha resucitado a Jesús de la muerte» (Rom 4, 24; Gál 1, 1; Hech 13, 34; etc.). Parece que la fórmula surgió como acción de gracias y alabanza por los prodigios obrados por Dios en Jesús. Porque subraya expresamente la acción de Dios en Jesús de Nazaret ajusticiado, está claro que la relación de Dios con el mensajero crucificado del reino de Dios ocupa el centro de la experiencia pascual. El Dios de Israel reconoce a este hombre, confirma su mensaje y su pretensión de anunciar el reino de Dios a los pobres ya ahora, en medio de la historia de perdición. Los testigos pascuales viven e interpretan esta legi-

71. Cf. G. Lohfink, *Der Ablauf der Osterereignisse*: ThQ 160 (1980) 162-176; Id., *Auferstehung*, en TRE IV, 441-575; especialmente P. Hoffmann, *Auferstehung Jesu Christi/NT*, 478-513; J. Kremer, *Die Auferstehung Jesu Christi*, en W. Kern - H. J. Pottmeyer - M. Seckler (eds.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* II. *Traktat Offenbarung*, Freiburg 1985, 175-196; cf. también el tratamiento exegético y sistemático más reciente de este tema: H. Kessler, *La resurrección de Jesús*, Salamanca 1989.

timación de Jesús por Dios mismo a la luz de la esperanza apocalíptica en la resurrección general de los muertos. Porque la acción especial y novedosa de Dios en el Jesús muerto consiste en haberlo resucitado como caso único antes de la resurrección general de los muertos. En esta anticipación singular de la salvación universal, Dios se pone de parte de Jesús de un modo singular y único: ha hecho de él el «primer fruto de los que duermen» (1 Cor 15, 20), en el cual y por el cual comienza la resurrección definitiva de todos los creyentes [72]. El tiempo final ha comenzado con este acontecimiento. Esta experiencia «fue una experiencia excitante, honda y estremecedora: ahora los muertos resucitan, ahora está próximo el fin del mundo, ahora comienza el gran giro escatológico» [73]. Pero esta revelación apocalíptica en la que participan los testigos de pascua (cf. Gál 1, 12.15) no es una simple visión teológica (sobre la acción de Dios en Jesús), sino que también tiene un sentido cristológico: Jesús obtiene mediante esta acción un puesto destacado y único en la salvación final que rebasa con mucho el puesto que ocupan los otros justos o mártires. Porque Dios instituye a este Jesús como Hijo del hombre y Juez escatológico que es objeto de la esperanza apocalíptica de Israel (cf. Dan 7; *Hen et* 37-71). Por lo que se conoce hoy, en esta idea podría encontrarse la interpretación cristológica más antigua de la experiencia pascual (cf. 1 Tes 1, 9s). La esperanza de los primeros cristianos se dirige ahora al Hijo del hombre o Hijo de Dios que vuelve «desde el cielo» (es decir, desde el espacio vital de Dios). Ellos, en sus celebraciones litúrgicas, aguardan su retorno (cf. 1 Cor 16, 22; Ap 22, 20: *maranatha*, «ven, Señor»). La comunidad espera su aparición prodigiosa por obra de Dios, porque ya ha podido sentir su vislumbre en las apariciones de pascua.

72. El ejemplo de la esperada resurrección de Juan Bautista muestra que la esperanza de una resurrección individual, antes de la resurrección general, estaba en el punto de mira de la escatología judía de la época. Pero no se puede explicar con tal supuesto que esa expectativa se cumpliera precisamente en Jesús. Esto último presupone la experiencia de una acción extraordinaria de Dios en Jesús. Cf. K. Berger, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, Göttingen 1976; P. Hoffmann, *Auferstehung Jesu Christi/NT*, 487.

73. G. Lohfink, *Der Ablauf der Ostererignisse*, 169. Justamente el pasaje Mt 27, 51-53 podría indicar que los testigos pascuales abrigaron la esperanza de que los otros muertos resucitarían y comenzaría el juicio final en los días, semanas o meses siguientes.

Esta constitución de Jesús como juez escatológico implica dos extremos: en primer lugar, él y su anuncio se convierten en criterio definitivo del juicio. Según la actitud que se adopte en vida ante él y su mensaje, así será la conducta del Hijo del hombre en el juicio (cf. Lc 12, 8). En segundo lugar, este rango especial de Jesús autoriza a los discípulos para seguir anunciando ahora —en la historia ulterior— el mensaje de Jesús, porque Israel debe prepararse para el juicio del Hijo del hombre. Precisamente el fuerte énfasis puesto en el juicio por esta idea cristológica más antigua supone el clima de misión y persecución del cristianismo primitivo. La fórmula, en efecto, delata tanto la gravedad de la última posibilidad de opción y de salvación para Israel como también la esperanza en la justicia para los creyentes ahora oprimidos. Pero ¿qué lugar ocupa, frente a esta interpretación cristológica cada vez más acentuada de la experiencia pascual, el anuncio de Jesús sobre el reino de Dios? En modo alguno queda relegado y tampoco aparece identificado simplemente con el juez futuro. Ese anuncio (como cabe presumir especialmente por Q, Mc y los escritos paulinos) es asumido de nuevo para ser difundido durante muchos decenios. En cualquier caso, adquiere una mayor urgencia y validez en combinación con la expectativa del juicio próximo [74]. Esto significa que el presente del anuncio eclesial del reino de Dios pasa a ser ahora el tiempo de salvación definitivo para Israel antes del juicio del Hijo del hombre. El reino de Dios próximo y el juicio próximo del Hijo de Dios aparecen ahora correlacionados. El mensaje sobre el reino de Dios adquiere así paulatinamente una expresión cristológica cada vez más pronunciada. El sentido teológico permanente de este nuevo énfasis reside quizá en que la esperanza en el nuevo reinado de Dios verdaderamente humano (bajo las imágenes apocalípticas del Hijo del hombre que viene a juzgar entre las nubes del cielo) va unida irrevocablemente a la persona y el «programa» de Jesús. Dios impone su voluntad de justicia y paz y, por tanto, su realeza en la medida en que sus testigos difunden el mensaje de Jesús y toda su conducta. Ese mensaje es la piedra de toque que

74. Cf. para lo que sigue G. Dautzenberg, *Der Wandel der Reich-Gottes-Verkündigung in der urchristlichen Mission*, en G. Dautzenberg - H. Merklein - K. Müller (eds.), *Zur Geschichte des Urchristentums*, Freiburg 1979, 11-32; W. H. Schmidt - J. Becker, *Zukunft und Hoffnung*, Stuttgart 1981, 121-130.

«distingue» a las personas, comenzando por Israel. Sólo cuando se acepta a Jesús como criterio incondicional a todos los niveles de la convivencia humana y social, se manifiesta el reino de Dios, el «orden social» humano de Dios, en forma definitiva.

Por eso, la acentuación cristológica va acompañada de una creciente configuración eclesiológica del mensaje sobre el reino de Dios. Así, el «evangelio del reino de Dios» (Mc 1, 14s) adquiere en la teología de Mc el carácter de un «mensaje alegre», válido para todos los tiempos y todas las naciones. La limitación del anuncio a Israel queda superada, ante su constante negativa, en favor de una misión universal. Todo el que crea en este evangelio, aun sin ver los signos del reino de Dios que Jesús realizó en y para Israel, alcanza la salvación. La fe en este evangelio de los mensajeros lleva a la aceptación del reino de Dios. Esto se advierte empíricamente en la formación paulatina de comunidades que reúnen a aquellos que creen en el mensaje del reino de Dios y conocen el «secreto» de ese Reino, y se apartan de los que permanecen «fuera» (cf. Mc 4, 10-12). Así se forma una nueva «familia de Dios» integrada por aquellos que lo han dejado todo por el reino de Dios y viven ahora en unas relaciones sociales y económicas totalmente nuevas (cf. Mc 10, 28-31). La convivencia humana de estas comunidades está definida por el poder efectivo del reino de Dios: «El reino de Dios no es comer y beber, es justicia, paz y gozo en el Espíritu santo» (Rom 14, 17). La justicia y la paz de Dios se imponen, pues, concretamente en la unidad de las comunidades cristianas, en la *ekklesia* de Dios. Como «ciudad edificada sobre el monte» y como «luz del mundo» (cf. Mt 5, 14-16), ellas son ahora el signo descollante del reino de Dios.

3. *La esperanza de «participación» en la vida del Resucitado*

Pero según va pasando el tiempo, sobre todo bajo la impresión de retraso en la parusía del Hijo del hombre y bajo la influencia creciente de los judeocristianos y paganocristianos helenistas[75], se da una transformación más clara de la esperanza de

75. En los círculos cristianos de mayor influencia helenista prevalece con mucho la elevación presente de Jesús como *Kyrios* e Hijo (mesiánico) de Dios frente a la perspectiva de futuro del hijo del hombre, Jesús, en retorno (cf. Rom

Jesús en el reino de Dios: el creyente busca sobre todo participar en la nueva vida «celestial» del Resucitado, en su Espíritu (*pneuma*) vivificador. Esta esperanza de participación refuerza el sesgo cristológico y eclesiológico del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios. Porque esta participación se puede lograr de dos modos. Primero, ya en el presente: los creyentes pueden recibir aquí y ahora nueva vida mediante el bautismo en el nombre de Jesús (cf. Ef 2, 6; Col 2, 12). Subyace una noción judeo-cristiana del bautismo como signo de conversión [76]. En la conversión Dios confiere (según versión judía) una nueva vida eterna ya en el presente (cf. Lc 15, 24.32: «Pues mi hijo, tu hermano, había muerto y ha vuelto a la vida»). Los cristianos combinan la conversión a la fe en el evangelio con la vida que el Dios vivificador otorgó al Jesús crucificado. En el bautismo, con su simbolismo expresivo de inmersión y emersión, se significa la conversión y también la nueva vida: él confiere la participación real en la muerte y en la vida resucitada de Jesús. Es indudable que confluyen en esta noción de bautismo, junto a influencias judías, determinadas ideas de los cultos mistéricos del helenismo (como la idea de participación de los celebrantes en la muerte y en la nueva vida del dios).

Esta esperanza de participación actual en la vida resucitada de Jesús aparece desarrollada después, sobre todo, en la teología de la fe del evangelio de Juan: «El que cree, tiene la vida eterna» (Jn 5, 24). La fe decide sobre la vida y la muerte; otorga ya ahora una comunión de vida indestructible con Dios. Al creyente no le puede afectar la muerte corporal, pues posee ya la vida plena y está más allá de la muerte. El «ahora» no es una mera etapa previa a la que seguirá «después» el cumplimiento, sino que éste se da ya ahora. Pues el Hijo bajado del cielo trae la vida eterna de Dios a aquel que cree. Su envío desde el cielo a la tierra es ya parusía, y la opción entre creer y no creer en él es el juicio definitivo [77].

1, 3s; 10, 9s); la resurrección de Jesús por Dios fundamenta ya su posición privilegiada actual y no sólo para el juicio futuro.

76. Cf. P. Hoffmann, *Auferstehung Jesu Christi/NT*, 484s; para lo que sigue cf. también H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, Freiburg 1980, 51s.

77. Frente a esa posición se subrayan, con base en la redacción del evangelio de Juan, tanto la corporeidad como el carácter de futuro de la resurrección de los muertos (cf. Jn 5, 28; 6, 39b.40c.44c.54b).

Esta idea de participación puede ir tan lejos en círculos entusiásticos del helenismo (como en Corinto) que excluya una esperanza en la consumación futura. El sentimiento pneumático de plenitud y perfección lleva a creer que todo está ya alcanzado. Por eso, como demuestra la comunidad de Corinto, es difícil evitar el peligro de un desenfreno moral («somos pneumáticos») y de fijación en el presente («gocemos del presente, no cabe esperar cosa mejor»). Contra eso toma postura, sobre todo, Pablo en sus dos cartas a los corintios. También para él se da ya ahora una participación en la vida de Cristo crucificado y resucitado, pero sólo en la modalidad del Espíritu, en el sentido de que él actúa en nosotros como «prenda» de la vida resucitada (Rom 5, 5; 6, 11; 8, 9-17.23s). Esto significa que el inicio de la vida eterna está en nosotros, pero seguimos viviendo «en esperanza» (Rom 8, 24), esperanza de que aparezca su forma perfecta. La experiencia del Espíritu de Cristo despierta en nosotros la esperanza de perfección, mas no el sentimiento extático de la perfección ya realizada. Esa esperanza hace que participemos ahora tanto más intensamente en el camino de Jesús crucificado. En esta obediencia a Jesús crucificado se manifiesta sobre todo, según Pablo, la participación actual en el espíritu y en la vida del Resucitado.

En esa línea la forma futura de participación en la nueva vida de Jesucristo reviste una gran importancia para Pablo[78]. El comparte la expectativa de parusía cristiano-apocalíptica más antigua; él mismo vive con intensidad la expectativa y espera ver en vida el retorno del Señor (1 Tes 4, 15). Esto determina también su afán misionero, su celo por la conversión de los paganos y de Israel (Rom 9-11) y su ética, que no debe desligarse de este contexto. A causa de esta expectativa la esperanza en la resurrección de los muertos tampoco encuentra inicialmente mucho margen en él. Hay dos factores que vienen a acentuar gradualmente esa esperanza: en primer lugar, distintos casos de fallecimiento en la comunidad de Tesalónica (cf. 1 Tes 4, 13-18) ponen en cuestión la esperanza en una comunión eterna con el Señor después de su parusía que se espera aquí en la tierra juzgada y orientada así

78. Cf. especialmente J. Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, Stuttgart 1976; P. Hoffmann, *Auferstehung Jesu Christi/NT*, 489.

al reino de Dios: ¿qué es de los muertos en la parusía? Pablo da la respuesta: los muertos no quedan en desventaja respecto a los que vivan en esa hora, porque también ellos están «en Cristo» (v. 16). El «estar en Cristo», la vida en su seno y en su esfera («Espíritu santo») alcanza también al acto de morir y a la muerte; es el estado fundamental del creyente, vivo o muerto (cf. Rom 14, 7s). La acción salvífica de Dios en Jesucristo, muerto y resucitado, llega a los muertos igual que a los vivos. Aquí se expresa por primera vez en el nuevo testamento el nexo de la resurrección de los cristianos muertos con la resurrección de Jesús como su fundamento de posibilidad. Toda la respuesta de Pablo, que él ilustra con numerosas imágenes apocalípticas, acaba en el enunciado nuclear: «Entonces estaremos siempre con el Señor» (1 Tes 4, 17). La comunión permanente con Cristo, incluso más allá de la muerte, es el término de la esperanza cristiana. En segundo lugar, el entusiasmo religioso de los corintios, persuadidos de que la participación cultual (bautismo) en la vida resucitada de Jesús confiere ya la perfección definitiva y sustrae a los cristianos del poder de la muerte, de suerte que cabe renunciar a la inclusión del cuerpo (= resurrección de los muertos) en la salvación consumada, induce a Pablo a fundamentar su esperanza en el futuro de la resurrección más pormenorizadamente. En 1 Cor 15 argumenta en tres pasos:

V. 12-19: todo el sentido del anuncio cristiano y de la fe depende del nexo entre resurrección de Jesús y resurrección general de los muertos: «si no hay resurrección de muertos, ni siquiera Cristo ha sido resucitado. Y si Cristo no ha sido resucitado, nuestra proclamación es inútil y nuestra fe absurda».

V. 20-28: la salvación en Cristo tiene una dimensión histórica. A la historia de muerte (desde Adán) se contrapone una historia de vida, que comienza con Cristo. En esta historia estamos ya incluidos, pero con eso no acaba totalmente la historia de muerte. Sólo Cristo escapó a ella como «primer fruto de los que duermen» y comienzo de una nueva humanidad; para los demás esa consumación está a la espera del futuro. Pablo articula este futuro en una teología de la historia: para el futuro próximo e inminente se espera la parusía de Jesús y con ella la resurrección de los que pertenecen a Cristo; después seguirá —en cierto modo

como «fase intermedia»— el «reino del Hijo» (que se caracteriza por la subordinación de los «poderes» a Cristo), hasta que le quede sometida también la muerte como último poder; sólo entonces (como futuro más lejano) llegará el «reinado» y la «soberanía» de Dios, cuando Jesús entregue su reino al Padre y «Dios lo sea todo en todos» (v. 28). Sólo entonces se alcanza la plenitud de la historia.

V. 35-58: pero la nueva salvación presenta también una dimensión antropológica. Pablo señala frente a los helenistas que desprecian el cuerpo, que el hombre entero es cuerpo y, por tanto, perecedero y abocado a la muerte. De ahí que sólo encuentre la salvación resucitando en su integridad (y no sólo en su «núcleo pneumático»), escapando como realidad corporal a la caducidad y naciendo a un modo de existencia imperecedero, aunque totalmente corporal. Pero esto sólo puede hacerlo el poder creador de Dios, que transforma al hombre entero en la modalidad imperecedera del *pneuma* de Dios; es decir, también el cuerpo encuentra su perfección en la transformación mediante el Espíritu de Dios, siendo la autoexpresión transparente de la vida y el amor de Dios.

¿Podemos resolver, en síntesis, la cuestión del cambio que sufrió la promesa de Jesús sobre el reino de Dios después de su muerte y resurrección? Ante todo, se ha modificado el objetivo de la esperanza. Es cierto que la expectativa de los cristianos sigue orientada a la pronta llegada del reino de Dios perfecto y «verdaderamente humano» (en el símbolo del Hijo de Dios que vuelve); pero al combinarse con la reflexión cristológica de la función de Jesús cuando llegue el Reino (como «Hijo del hombre» y «Juez», como *Kyrios* e «Hijo de Dios») y con la experiencia de tardanza de su retorno, pasa a primer plano de figura del Señor resucitado y la esperanza de una participación gradual —presente y futura— en su nueva vida. El reino de Dios adopta la figura del Resucitado y de la comunión de vida con él. Cuando Orígenes habla de Jesús como *autobasileia* (el reinado de Dios «en persona»), esta idea está ya fundamentada en la época neotestamentaria.

Es evidente que a ese cristocentrismo legítimo se une pronto una tendencia progresiva a la espiritualización e individualización

(sobre todo cuando se abandona el ámbito del judaísmo, y el cristianismo se aclimata casi totalmente al pagano-cristianismo helenístico): la salvación de los individuos (vivos o difuntos), que consiste en la plena comunión de vida con Jesús, no va ya unida incondicionalmente a la transformación definitiva de Israel y de este mundo en el reino de Dios. Se puede alcanzar ya ahora, paralelamente a la historia de perdición y de muerte de nuestro mundo, tanto «en el cielo», es decir, en la esfera trascendente del Resucitado, como también aquí en la tierra, con la recepción del Espíritu santo. Esta combinación de la escatología con la cristología y la penumatología no tiene por qué eliminar los contenidos originarios «materialistas», es decir, orientados a una transformación corporal de la proclamación de Jesús (aunque lo haga a menudo). Tales contenidos puden quedar asumidos, pues la comunión de vida con el Resucitado (como «*primer* fruto de los que duermen») incluye directamente la comunión solidaria de todos los que se disponen (en forma explícitamente cristiana o no) a seguir al Jesús terreno y a dedicar la vida, con él, en aras de la paz y de la justicia en favor de los pobres. Incluye, además, en el espacio vital de la «nueva Jerusalén» toda la creación natural y cultural en estado perfecto (cf. segunda parte 1.III).

Al cambiar el objetivo, se modificó también el sujeto de la esperanza en el reino de Dios: no es ya el pueblo de Israel en conjunto ni los pobres que lo representan con preferencia el sujeto invitado al futuro reino de Dios, sino los que creen en el evangelio, que se distinguen y distancian progresivamente, incluso en el plano institucional, de los que no creen. Se advierte así una clara tendencia a enclaustrar el mensaje del reino de Dios en la eclesiología; la comunidad de los creyentes y bautizados (escindida de Israel) se presenta como los «pobres ante Dios», a los que se promete el Reino (Mt 5, 3); pasa a ser el lugar destacado, el «símbolo real» anticipatorio del reino de Dios.

Esta evolución es muy legítima ante la experiencia de pascua y la situación histórica creada con el reiterado rechazo por parte de Israel. Pero la promesa de Jesús sólo quedaría asumida plenamente si después de abandonar la particularidad de Israel no se la hubiera sustituido simplemente con otra particularidad (la de la Iglesia), sino que en esta particularidad inevitable de la Iglesia se mantuviera viva la unión originaria con Israel, el pueblo de

los «pobres de Yahvé», y en él, la apertura universal a todos los pueblos de la tierra. Esto significa que la presencia del reino de Dios en la Iglesia, en su fe, en el bautismo, en la comensalidad, en el perdón de los pecados y en todos los otros signos mediadores del Resucitado se identificará con lo que Jesús anunció como reino de Dios si esta Iglesia no olvida su origen israelítico, sino que busca en primer lugar, incansablemente la «unidad ecuménica» con este pueblo de Dios originario y, en segundo lugar, permanece siempre real y verdaderamente en el camino de los pobres, de aquellos que por su situación extrema saben que dependen totalmente de la justicia de Dios, para hacerlos participar en la salvación ya presente del reino de Dios y seguir así, como «Iglesia pobre», los pasos del «Israel pobre».

4. *La explicación teológica del «retraso» en la parusía*

¿Qué fue de esta esperanza en el reino y el reinado de Dios a lo largo de la historia de la fe eclesial? [79]. En lo que concierne especialmente a la «expectativa», es cierto que la decepción por el incumplimiento de esta imagen concreta del retorno de Jesús e implantación del reino de Dios sumió a los primeros cristianos en una crisis, pero sin llegar a la pérdida de su identidad. Porque ellos conocían el carácter de tales promesas: éstas implican el anuncio de un futuro que está por encima de cualquier expectativa y representación humana. Son inaccesibles al hombre y dependen totalmente de la libertad de un Dios siempre mayor. La experiencia de la fidelidad de Dios —manifestada precisamente en la resurrección de Jesús— no dejaba marchitarse la esperanza en la futura realización del reino de Dios, por mucho que se demorase su aparición. Dios actuó ya definitivamente en Jesucristo para la salvación de los hombres, y seguirá actuando en el futuro de modo efectivo; el cuándo y cómo... es designio suyo.

El intento más frecuente en el nuevo testamento de combinar la experiencia de demora y la esperanza en la parusía (y en la consumación consiguiente) consiste en señalar un *intervalo* de tiempo al que se atribuye una determinada función teológica. Así argumenta 2 Pe 3, 3s.8-12: estamos en las postrimerías, y el

79. Cf. G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 50-59.

fin es inminente; pero Dios otorga un plazo de conversión para todos: «pues no quiere que nadie perezca, sino que todos se conviertan» (v. 9). La consumación en sentido pleno presupone una conversión universal a Dios. Pero ésta no se produce automáticamente, sino que es objeto de la esperanza en la libertad del hombre, libertad que se deja guiar por Dios. Lucas llama a ese «intervalo» tiempo de la Iglesia. La salvación que trajo Cristo queda en manos de la Iglesia; ella debe anunciarla a todos los pueblos. Su misión explica la «tardanza» de la parusía. La Iglesia al servicio de la conversión universal: ahí radica el fundamento de la esperanza ante la demora en el retorno del Señor. Su fidelidad inquebrantable (cf. Lc 17, 10) y su vigilancia permanente (cf. Lc 12, 45) constituyen la única actitud correcta y adecuada a la venida repentina y sorpresiva del Señor en este «intervalo» histórico. Pablo, el apóstol de los gentiles y celoso solidario a la vez de su propio pueblo, ve en la misión entre las naciones la última oportunidad que Dios otorga a la «obstinación» de Israel para salvarse como pueblo, porque sus promesas a Israel son irrevocables, de forma que elige en cierto modo la conversión de los paganos como acicate para la conversión definitiva de Israel (y para la consumación de toda la historia de la salvación; cf. Rom 11, 25-36).

Pero no se pudo impedir a la larga que la expectativa bíblica se fuera diluyendo gradualmente. Para mantener viva, no obstante, la esperanza en la futura llegada del Reino y en el retorno del Señor, la interpretación teológica de la esperanza bíblica ensayó diversas vías. Vamos a citar brevemente algunos «modelos» de tales interpretaciones[80]. Por ejemplo, se acentúa el momento presente, cultual y sacramental, de la salvación. Esa fe vive más del «ya» de la salvación, de la presencia del Espíritu en la Iglesia, que del «aún no» de su fuerza liberadora universal. Esto capacita sin duda a los cristianos para comprender el presente desde la fe, pero quita a veces a la esperanza cristiana la dimensión de urgencia, la insatisfacción y el impulso hacia adelante. De ahí que esa recepción de la esperanza bíblica se acoja con simpatía por los grupos intraeclesiales que están más interesados en la conservación que en un cambio profundo de las circunstancias

80. *Ibid.*

eclesiales. A ello se une a menudo un progresivo desplazamiento del futuro universal de la salvación hacia un lejano más allá; y ese futuro se diluye fácilmente en un sistema doctrinal sobre las «postrimerías». Este cuadro puede adornarse con los más vivos colores apocalípticos, pero carece casi totalmente de eficacia transformadora en la vida de los cristianos y de la Iglesia.

Hay además otros intentos de relativizar notablemente el factor de «futuro». Uno de ellos, en sesgo «existencial», concibiendo el *ahora* de la opción de fe como el tiempo escatológico, como el «fin» y la «consumación» de la historia (así R. Bultmann, H. Conzelmann y otros). El tiempo queda reducido a la experiencia antropológica del mismo, concretamente a la experiencia del momento de opción existencial en favor de la fe. Algo similar es la relativización «parenética» del futuro. Tampoco aquí se interpreta la proximidad del reino de Dios en sentido temporal y de futuro, sino como recurso profético de apremio y apelación al momento presente. Dios está siempre en acción, y también lo está ahora. Por eso, ante el Dios en constante acción se exige necesariamente una «disposición permanente» (así R. Schnackenburg y muchos exegetas católicos).

Hoy, en cambio, se acentúa de nuevo en muchas teorías escatológicas la dimensión de «futuro» real; pero ya no dentro de un esquema apocalíptico con su visión de un fin espectacular de la historia, sino insistiendo en la *muerte del individuo*, que corona y remata su historia personal. Dios trae así definitivamente su salvación plena a los hombres y por eso se produce ya aquí el retorno del Señor, la resurrección y el juicio. En la muerte de cada individuo se consuma —sucesivamente— la historia universal de la humanidad, ya que cada persona como ser histórico y relacional pone fin a un fragmento del mundo y de la historia. La historia terrena puede continuar indefinidamente (así G. Lohfink y G. Greshake).

Nosotros seguimos en muchos puntos esta última concepción, pero con otro acento, otorgando al futuro terreno e histórico del reino de Dios un rango superior en la esperanza cristiana. Propondremos (en la tercera parte) un modelo hermenéutico que se basa en la dimensión social de la consumación y realza la tradición de los profetas y de Jesús del futuro del reino de Dios. De esa mamera no se relega en modo alguno la esperanza de una

consumación futura, esperanza basada en la historia individual, sino que debe integrarse en el horizonte general de la figura social de la salvación [81]. Este enfoque de la esperanza cristiana, que aparece sobre todo en los textos 4 y 5 de la primera parte de nuestra fenomenología («modo de esperanza B», cf. *supra*, 41-55), tiene asimismo detrás de sí una larga tradición, de la que ofreceremos algunas fases significativas en el siguiente capítulo. Abordaremos, en cambio, la tradición eclesial de la «esperanza A» (orientada más a la consumación individual del ser humano) bajo los títulos de «inmortalidad» y «resurrección» en el segundo capítulo de la tercera parte («El individuo en el proceso de comunicación del reino de Dios», cf. *infra*, 251-298).

81. Esta concepción coincide con la de G. Lohfink y G. Greshake, que al centrarse en la escatología individual no pretenden sustituir la escatología general ni limitar la relevancia teológica de la historia universal; cf. *ibid.*, 153.

PRESENTE Y FUTURO DEL REINO DE DIOS EN LA FE DE LA IGLESIA

I. REINO DE DIOS Y SOBERANÍA DE CRISTO EN EL APOCALIPSIS DE JUAN

Comenzamos nuestro recorrido por esta rama de la historia de la esperanza eclesial con el Apocalipsis («revelación») de Juan, el último libro del nuevo testamento y el único escrito canónico que contiene una visión panorámica cristiano-apocalíptica del presente y el futuro de nuestro mundo [82].

1. *Cuestiones introductorias sobre el Apocalipsis*

Este escrito neotestamentario parece haber sido redactado en Asia menor durante el último período del reinado del emperador Domiciano (81-96), por un profeta del cristianismo primitivo llamado Juan (cf. Ap 1, 9). En la Iglesia occidental fue reconocido ya desde el siglo II (Hipólito) como escrito canónico, mientras que en la Iglesia oriental fue puesto en entredicho durante mucho tiempo, sobre todo entre los origenistas. Sólo con Atanasio, que lo incluye el año 367 en su carta pascual entre los escritos canónicos, concluye la lucha en torno a su reconocimiento en la Iglesia.

En este escrito se expresa la resistencia espiritual de los cristianos de Asia menor contra el imperio romano. Es un libro consolador de la minoría cristiana allí perseguida, a la que alienta recordándoles que la batalla está ya ganada, pues Cristo es el triunfador, el Señor de la historia; él volverá pronto para poner

82. Cf. H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16a), Tübingen 1974; E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid 1983, 424-452; D. Georgi, *Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22*, en D. Lührmann - G. Strecker (eds.), *Kirche, Festschrift G. Bornkamm*, Tübingen 1980, 351-372; U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK 19), Gütersloh-Würzburg 1984.

fin, aquí en la tierra, a la lucha de Satanás contra la Iglesia; entonces surgirá un mundo nuevo, un cielo nuevo y una tierra nueva.

El núcleo del Apocalipsis está constituido por la apertura de los siete sellos (desde 5, 1). Ahí se confieren los poderes al «Cordero» (= título de Cristo en el Apocalipsis) que fue inmolado, por lo cual triunfó y fue exaltado. Cuando él abre los siete sellos, que contienen todo el sentido y el curso de la historia, se ponen en marcha los acontecimientos finales. Es entonces cuando se revela el plan de Dios en la historia (que el «vidente» contempla) y llega a su fin. La revelación del sentido y del rumbo de la historia implica el final de la misma, que en Dios está ya decidido y previsto, pero se manifiesta y acontece en la historia terrena. La intención enunciativa de este escrito consiste, pues, en describir los acontecimientos últimos. El séptimo sello contendrá el fin definitivo, la epifanía de Dios y la resurrección de los muertos.

Pero este concepto originario de apertura sucesiva de los siete sellos se ha ampliado constantemente para expresar en lo posible todas las tradiciones proféticas conocidas de Israel y actualizarlas así para el presente. El autor intenta, a la vez, dar una explicación global de todos los fenómenos históricos. Tras la apertura del séptimo sello surgen siete ángeles que llevan siete trompetas (Ap 8). Al sonar la séptima trompeta, aparecen otros siete ángeles con siete copas (Ap 15) que contienen los males cósmicos y sociales del tiempo final y, por tanto, los castigos de Dios como efecto de su ira y como exhortación a la conversión. Bajo estas imágenes late la concepción tradicionalmente dualista de la historia en la apocalíptica. Se llega así, en el tiempo final ahora contemplado, a una gran tentación escatológica de los santos, que en el contexto cristiano hace referencia a las diversas persecuciones regionales de los emperadores romanos, en las que se manifiesta el poder satánico en la tierra. Satanás, el adversario de Dios, se encarna históricamente en el Anticristo-Roma que como imperio es hostil al cristianismo («o Cristo o el César») y como ciudad pecadora (como *civitas* terrena: «o Babilonia o Jerusalén») es el gran adversario escatológico de Cristo y su comunidad. Sin embargo, Cristo ha vencido ya a este enemigo con su muerte y su resurrección. Su fin se aproxima, a pesar de todos los «combates en retirada» que Satanás pelea en la historia.

2. *La idea escatológica fundamental del Apocalipsis: las visiones de un mundo nuevo*

a) *El «Cordero inmolado», Señor de la historia*

El fundamento de la realeza de Jesucristo reside en su muerte expiatoria por los hombres, que supuso el triunfo sobre la muerte y el pecado, las potencias más fuertes del odio negativo y destructor y las áreas dominadas en este mundo por el poder demoníaco. El cordero que fue inmolado es también el león victorioso de la tribu de Judá (cf. Ap 5, 5s). Este triunfo de Jesús es visible, sobre todo, en el Israel escatológico (= Iglesia), *integrado* por todos los pueblos (cf. Ap 5, 9s; 14, 4), y en la *liberación* de esta comunidad del eón de la muerte, lo que se manifiesta en el perdón de los pecados, en la salvación ante la muerte eterna y en la capacitación para la resistencia contra el endiosamiento del poder imperial.

La figura de esta soberanía de Jesús se realiza en dos planos: primero, en el cielo, designando con este término el plan eterno de Dios sobre la historia y también la ciudad celestial de Dios. Allí reina Cristo como «cordero exaltado» y como caballero mesiánico que conduce la historia entera hacia el final victorioso y reconciliador; en segundo lugar, Cristo reina también en la tierra, creando un nuevo pueblo de Dios, su Iglesia, como el verdadero Israel del tiempo final. Mediante ella ejerce su «soberanía universal», concretamente con su envío al mundo, no sólo para la proclamación, sino también para la «praxis evangélica de oponerse al poder absoluto del emperador. La comunidad cristiana ejerce su soberanía —de momento en la dimensión de la historia— oponiéndose como testigo doliente al absolutismo imperial» [83]. Con el testimonio cruento de los mártires contra el absolutismo de Roma y en pro del triunfo del Cordero, la comunidad sigue fielmente a su Señor, el «Cordero inmolado». Esta lucha cada vez más encarnizada de los adversarios de Dios contra la comunidad del Cordero define el último período de nuestra historia. Y si Cristo ha triunfado ya fundamentalmente («en el cielo»), la comunidad puede mirar con confianza el final victorioso de esta lucha. ¿Cómo será este final?

83. E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, 439.

b) *«El cielo nuevo y la tierra nueva» (Ap 20-22)*

Después de los numerosos episodios en torno a la lucha final, comienza en el capítulo 20 la glorificación de Dios por la creación reconciliada, el gran acontecimiento que la apertura del séptimo sello debía revelar. Se inicia con la aparición de Dios, ante el cual huyen la tierra y el cielo (20, 11); pero no se produce ninguna conflagración cósmica o cosas similares, sino que el antiguo universo, el valle de lágrimas, desaparece simplemente ante la aparición de Dios para el juicio. Este juicio es universal; la muerte y el Hades devuelven a todos los muertos (20, 13); Dios juzga a los hombres por sus obras (que están registradas en «libros») según el «libro de la vida», que simboliza el don de la gracia vivificante (20, 12). Por último, son aniquilados la muerte y el Hades, y con ellos todos los que no figuran en el libro de la vida.

Entonces empieza la creación del «cielo nuevo y la tierra nueva» (cf. Is 65, 17). La antigua tierra, área de dominio de Satanás totalmente corrompido, no admite ya renovación o adaptación; debe desaparecer para que Dios vuelva a crear de la nada una tierra nueva y un cielo nuevo. Pero esta creación no se sitúa a un nivel espiritualizado, lejos de lo terreno y lo corpóreo, sino que se presenta como descenso a los hombres de la «Jerusalén celestial», y por tanto, del lugar de residencia y del «orden social» de Dios. De ese modo la tierra misma se convierte en cielo, en esfera vital de Dios entre los hombres; queda configurada ahora tal como constaba en el plan creador de Dios y en la elección originaria de Israel (cf. la reiteración del número 12 en Ap 21).

Esta nueva creación aparece ilustrada en dos imágenes simbólicas: se presenta (personificada) como *novia* de Dios y del Cordero y (socialmente) como la nueva *ciudad*. El sujeto idéntico de ambos símbolos es el nuevo pueblo de Dios, la Iglesia, que Cristo ha consagrado y elegido como socia de su amor y ámbito de su soberanía: «Ven, te mostraré a la desposada, la esposa del Cordero. Y me llevó en espíritu a un monte grande y elevado, y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que bajaba del cielo, de parte de Dios, y tenía la gloria de Dios» (21, 9-11). El rasgo principal de esta nueva «convivencia» de Dios con los hombres

reside en que los fieles gozan ahora de la presencia inmediata de Dios y de su Ungido. No necesitan de ningún templo, de ninguna mediación cultual; pero también el sol, la mediación natural, resulta superfluo. La nueva ciudad vive en la luz inextinguible del amor de Dios (21, 22s); el río de vida desbordante de este amor la inunda (22, 1s); las lágrimas y la tristeza, el lamento y la tribulación desaparecen para siempre (21, 4). El trato familiar y directo de Dios con los hombres en el paraíso se reanuda en la nueva creación, y sólo por obra de Dios y de su Cristo, pues de él, el Creador, desciende a los hombres el mundo nuevo (= la nueva Iglesia) que existe ya junto a él («en el cielo»). La acción del hombre en esta nueva creación consiste sobre todo en la nostalgia de la espera y en la disposición de esperanza que le hace exclamar: «Ven, Señor Jesús» (22, 20). En la liturgia eclesial, celebrada como reflejo de la liturgia celestial, y en la resistencia pasiva a los poderes del mal se realiza esta espera en el presente histórico de la Iglesia.

3. *El «interregno» mesiánico en la tierra (Ap 20, 1-6)*

Además de los dos últimos capítulos del Apocalipsis con la visión de la nueva Jerusalén, también los seis versículos de Ap 20 que contienen la visión del «reino milenario de Cristo» después del encadenamiento de Satanás y antes del reino definitivo de Dios, han alimentado las ideas de esperanza de los cristianos en el curso de la historia:

> Y vi a un ángel que bajaba del cielo con la llave del abismo y con una gran cadena en la mano. Se apoderó del dragón, de la serpiente antigua, que es el diablo y Satanás, y lo encadenó por mil años. Lo arrojó al abismo, que cerró y selló, para que no extraviase más a las naciones, hasta que se cumplieran los mil años. Después de esto habrá de ser soltado por un poco de tiempo. Y vi tronos, y a los que se sentaron en ellos; y se les dio poder de juzgar. Y vi las almas de los que habían sido decapitados por causa del testimonio de Jesús y de la palabra de Dios, y a cuantos no habían adorado la bestia ni su imagen, ni habían recibido la marca en la frente ni en la mano. Y revivieron y reinaron con Cristo por mil años. Los demás muertos no revivieron hasta que se hubieron cumplido los mil años. Esta es la primera resurrección. Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección. Sobre éstos no tiene potestad la segunda

muerte, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán con él por mil años (Ap 20, 1-6).

Los tres capítulos finales del Apocalipsis (20-22) siguen el orden de composición de los capítulos 37-40 de Ezequiel; a la promesa del reino mesiánico (Ez 37) sigue el anuncio de la aniquilación de las naciones hostiles de Gog y Magog (Ez 40s). Nuestro texto, que hace referencia al reino mesiánico, utiliza en primer lugar un antiguo mito según el cual la creación se produce después del encadenamiento de la fiera caótica (dragón) por obra de Dios. Así llega el orden al universo, se produce el «cosmos» ordenado, lo cual equivale a la creación del mundo. Para el vidente de la revelación secreta comienza ahora la nueva creación: el caos desatado temporalmente es controlado de nuevo y reconducido al abismo. El encadenamiento del dragón se produce a través de un mensajero de Dios; él posee la llave del abismo y ya no Satanás, el ángel rebelde que, según un mito antiguo, sustrajo a Dios la llave del abismo, desató el caos, perturbó la creación y trajo así el sufrimiento y la culpa al mundo. Este ángel del mal queda ahora atado y es arrojado al abismo del caos; Dios introduce su soberanía plena y definitiva en el mundo, lo cual significa el augurio de la nueva creación.

Pero a esa sobernía precede un «preludio» de mil años. En esta expectativa de un «interregno» milenario —que se encuentra también en dos escritos judeo-apocalípticos de la misma época— confluyen dos esperanzas escatológicas tradicionales: en primer lugar, la esperanza (más antigua) del reino de paz mesiánica en el tiempo final y, en segundo lugar, la esperanza (más reciente) del juicio universal y de la resurrección de los muertos. El reino mesiánico se intercala así, como tiempo salvífico limitado, paralelamente a la nueva creación definitiva del mundo. Esta combinación de modos de esperanza tradicionales enlaza ahora —al estilo de los escritos judeo-apocalípticos (especialmente del libro de los Jubileos)— con determinadas «especulaciones sobre semanas cósmicas» en las que se calcula el inicio de nuestro mundo, su edad y su fin con ayuda de una mística de los números simbólicos (cf. como formas precursoras de esa mística se encuentran las 70 semanas de años en Dan 9, 24-27 o el ya citado Apocalipsis de las diez semanas en el Libro

de Henoc etíope)[84]. La idea del «reino milenario del Mesías» buscó su fundamentación en una doble creencia: que el mundo durará sólo «siete días», en correspondencia con los siete días de la creación (cf. Gén 1, 1-2, 3), y que un día para Dios dura mil años («Mil años a tus ojos son igual que el ayer, que ya pasó, o como la vigilia de la noche», Sal 90, 4). La conclusión de estas dos premisas es que, al iniciarse ahora el tiempo final, el mundo ha durado alrededor de seis mil años. Ahora amanece el séptimo día del mundo, el sábado de la creación, en el que Dios descansará de nuevo y por eso deja a su Mesías la soberanía durante mil años antes del inicio del reinado definitivo de Dios.

Este interregno mesiánico se instaura en la tierra que se ha liberado de Satanás y de todos los poderes del mal y que ahora es regida sólo por Cristo. En este gobierno suyo participan los mártires que entregaron su vida por la fidelidad a Cristo. Ellos resucitarán ahora (en esta historia) y en esta tierra, en una primera resurrección anticipada, a la nueva vida en comunión con Cristo. Forman la comunidad de los verdaderos creyentes, liberada del mal y despertada a la nueva vida, la comunidad de los «bienaventurados» y «santos», de los «sacerdotes de Dios y de Cristo» (20, 6). Al cabo de estos mil años Satanás quedará suelto de nuevo por breve tiempo para la lucha final en torno a Jerusalén, la «ciudad amada» de Dios (20, 9). Pero él y sus tropas auxiliares «Gog y Magog» (designaciones simbólicas de las naciones paganas: cf. Ez 38; 39) serán destruidos definitivamente por el fuego del cielo. Entonces podrá producirse la segunda resurrección, universal, de los muertos, y después será finalmente la creación del «cielo nuevo y la tierra nueva» (Ap 21; 22). Precisamente la esperanza en la formación de una comunidad de creyentes en Cristo radicalmente renovada, histórica y socialmente visible en *esta* tierra y *antes* del último día, fue un tema motivante de la utopía cristiana a lo largo de muchos siglos de historia de la Iglesia.

84. Cf. O. Böcher, *Chiliasmus* I. *Judentum und NT*, en TRE VII, 723-729.

II. Milenarismo y utopía cristiana

La recepción de este pasaje de la «revelación secreta» dio origen ya en el cristianismo primitivo a los que Agustín llamó «milenaristas» y a lo que se denominó desde la edad media quiliasmo o milenarismo (de la palabra griega *jilioi* o del latín *mille*, mil): la doctrina sobre el reinado pacífico de Cristo en la tierra durante mil años. Esta forma de esperanza cristiana fue cultivada al principio (después de la destrucción de Jerusalén) en medios judeocristianos principalmente, sobre todo entre los ebionitas (herejes) [85]. Por eso ofrece en toda la Iglesia antigua el sabor de lo «judío» y de lo «carnal» y «terreno», de un nivel salvífico largamente superado por Cristo. Tales predicados recogen la polémica de amplios círculos eclesiales (sobre todo de Eusebio de Cesarea y de Jerónimo) contra la escatología milenaria. Es cierto que esta escatología fue defendida por una serie de teólogos destacados (partiendo del área de Asia menor); así, en el siglo II por Papías, Justino, Ireneo, los montanistas y Tertuliano; en el siglo III por Hipólito, Julio Africano y Metodio de Olimpo; en el siglo IV por Marcelo de Ancira, Apolinar, Lactancio, el joven Agustín; pero no cabe hablar en modo alguno de una recepción general en la Iglesia. La teología alejandrina con su exégesis alegórica y espiritual inspirada en Orígenes rechazó totalmente el milenarismo; lo consideraba simplemente como algo demasiado judío y «materialista», demasiado primitivo y de orden sensible.

También en occidente perdió el milenarismo su relevancia desde el siglo IV; este hecho se debió sobre todo al giro constantiniano, que ocasionó la caída del antiguo símbolo satánico de los milenaristas: Roma; porque el ataque teológico al Estado romano chocaba también con la Iglesia ligada a él. Una especial relevancia en el rechazo del milenarismo compete a la teología de san Agustín, que interpreta en sentido eclesiológico el reino milenario de Cristo y lo identifica con la Iglesia visible. Según él, el reino de Cristo no pertenece al futuro, sino que se realiza ya en el pasado y en el presente.

85. Cf. G. G. Blum, *Chiliasmus*, II. *Alte Kirche*, en TRE VII, 729-733; G. List, *Chiliastische Utopie*, München 1973, 57s.

Eclesiología en lugar de utopía: tal es desde entonces la respuesta de la teología a las corrientes milenaristas en la historia de la Iglesia. Esta interpretación de Ap 20, 1-6 de Agustín influyó tanto (por su síntesis de realidad espiritual e histórica, reino de Cristo trascendente e Iglesia terrena e institucional), que el milenarismo se extinguió casi totalmente en el período siguiente. Es cierto que la liturgia y la piedad popular conservaron ciertos elementos hasta el siglo VI; pero sólo volvieron a influir a nivel de historia de la teología y de la Iglesia en el período central de la edad media a través de la obra de Joaquín de Fiore y de los espirituales franciscanos. Posteriormente el milenarismo tendió a adoptar formas sectarias y fanáticas (por ejemplo, entre los valdenses y los cátaros; en el siglo XV entre los taboritas, un grupo de husitas de Bohemia meridional), lo cual contribuyó sin duda a la actitud de rechazo por parte de la escolástica y a la oposición de la jerarquía eclesiástica, que debió sentirse atacada directamente por esta utopía de un futuro reino de Cristo. En la época de la Reforma, las ideas milenarias revistieron cierta importancia, sobre todo en Thomas Müntzer y en el movimiento de los anabaptistas; en los siglos XVII y XVIII entre los pietistas (Philipp Jakop Spener, J. Albrecht Bengel); durante el siglo XIX en el teólogo liberal R. Rothe, pero también entre los filósofos de la historia Fr. W. J. Schelling y Franz von Baader. Aunque (¿o justamente por eso?) la teología oficial de la Iglesia se mostró escéptica y tendió a rechazar cualquier forma de milenarismo, lo cierto es que la idea de un reino pacífico de Cristo en la tierra antes del fin del mundo viene a recoger una buena parte de ese potencial utópico que cabe llamar específicamente cristiano. ¿Qué signifca esto?

1. *Concepto general de «utopía»* [86]

Tratemos de definir desde dos vertientes este concepto en su sentido moderno (basado en la famosa novela de Tomás Moro, «Utopía», de 1516).

86. Para lo que sigue: K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953; W. Nigg, *Das ewige Reich*, Zürich ²1954; E. Benz, *Ecclesia Spiritualis*, Darmstadt ²1964; A. Neusüss, *Utopie. Begriff und Phaenomen des Utopischen*, Neuwied 1968; G. List, *Chiliastische Utopie*, München 1973; G. Friedrich, *Utopie*

1. En cuanto al contenido, incluye los siguientes momentos [87]: en primer lugar la idea de perfectibilidad del ser humano y de constructibilidad del mundo. El pensamiento utópico de la edad moderna arraiga en la escatología cristiana y su plasmación intrahistórica en las comunidades monásticas de la edad media, que se presentaban como «puertas del cielo» o «jardines del paraíso» e intentaban ser, mediante una exacta reglamentación de la convivencia, un reflejo terreno de la ciudad celestial de Dios. Pero la utopía occidental también se basa, y de forma más inmediata, en la idea de una transformación racional del mundo que se inició ya en los siglos XIII y XIV con el notable avance de la técnica agraria, de la artesanía y, en general, de la planificación urbana y burguesa. La idea de que el hombre es «perfectible» y su mundo «moldeable» racionalmente se fue imponiendo desde la baja edad media, aunque se aducían siempre en contra las consecuencias inextirpables del pecado original y se rechazaban así todas las ideas utópicas como absolutamente irrealizables.

A partir de la Ilustración, que tiene menos en cuenta tales objeciones cristianas, el momento de emancipación universal adquiere una importancia especial para la interpretación de la utopía; la igualdad de derechos y la responsabilidad para todos en relación con la sociedad son desde entonces elementos sustanciales del proyecto utópico de futuro. A ello se une la visión de una armonía social o de estrategias que lleven a una sociedad libre de conflictos. Esas visiones no se elaboran en un plano meramente ficticio ni se sitúan en lejanos Estados insulares o en mundos infinitamente alejados en el futuro, sino que se postulan y proyectan como viables para la sociedad presente. En esa línea están pensadores como Condorcet, Saint Simon, Fichte, Bolzano, Schiller, Wieland, Schlegel, Marx..., hasta llegar a Bloch y otros neomarxistas [88].

und Reich Gottes, Göttingen 1974; W. Vosskamp (ed.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie* I, Stuttgart 1982 (sobre todo, los artículos de P. J. Brenner, F. Seibt, K. O. Apel, J. Rüsen); L. H. Silbermann - H. Fries, *Utopie und Hoffnung*, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* XXIII, Freiburg 1982, 55-86.

87. Me apoyo aquí sobre todo en F. Seibt, *Utopie als Funktion abendländischen Denkens*, en W. Vosskamp (ed.), *Utopieforschung* I, 254-279.

88. Cf. la caracterización de los sujetos que proponen esos ideales en F. Seibt: «No obstante, las utopías conocen en general un remedio, no sólo para

2. En el plano formal, es decir, partiendo de su intención y función, la utopía suele concebirse hoy (por influencia de Hegel y Marx) como negación de la negación; es decir, es considerada como negación de la realidad existente, juzgada como mala, como algo que no debe ser [89]. Por eso, como tal negación, una utopía social debe concebirse sobre todo partiendo del conflicto respectivo con una idea anti-utópica, con esa posición que defiende la realidad social establecida como (al menos relativamente) buena y justa. Así, las utopías ecológicas y pacifistas están hoy en permanente polémica con las concepciones anti-utópicas que apelan a los obstáculos insalvables de la realidad y al posibilismo dentro de los complejos sistemas de la sociedad actual (en el campo de la utopía cristiana suelen adoptar esta figura anti-utópica aquellas argumentaciones que subrayan, por un lado, la condición pecaminosa del hombre a raíz del pecado original y recuerdan, por otra, el carácter trascendente del reino de Dios).

Ahora bien, cuando una utópica «negación de la negación» deriva en una oposición frontal al orden social existente, corre el peligro de adquirir el carácter de una utopía de planificación y ordenación totalitaria [90]. Es lo que les ocurre hoy, no sólo a diversas variantes (teóricas y prácticas) de la utopía marxista de la sociedad, sino también (de modo más velado) a ciertas formas de utopía planificadora científico-tecnológica en nuestras sociedades occidentales. Porque también en ellas rige a menudo la idea de controlar mediante una aplicación correcta y adecuada de métodos socio-técnicos el futuro del desarrollo social para poder descartar conflictos mayores. Se olvida muchas veces que la sociedad no se puede convertir totalmente (como muchos ámbi-

los males sociales, sino también económicos de su tiempo. Tal es la propuesta de que el mundo sea gobernado por los más sabios y expertos, con una formación intelectual un tanto alejada de la realidad, basada en la filosofía antigua y en una selección limitada de ciencias empíricas. Se confía en el filósofo gobernante; y si se quiere destacar en este contexto utópico una relación entre lo social y la conciencia, habrá que hablar de una especie de conciencia de clase entre los intelectuales» (*ibid.*, 266).

89. Entre los detalles de esa negación menciona F. Seibt, *Utopie als Funktion*, 267, la visión utópica de un nuevo patriarcalismo («el gran hermano»), de una nueva estructura familiar y comunitaria, de la renovación de la escuela y la pedagogía, del *ethos* del trabajo, de la guerra, etc.

90. Cf. para este tema y lo que sigue K. O. Apel, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?*, en W. Vosskamp (ed.), *Utopieforschung* I, 325-355, especialmente 327s.

tos de la naturaleza) en «objeto» de unos intentos socio-técnicos repetibles, sino que deriva a menudo, en virtud de las opciones de la libertad humana, en procesos irreversibles que apenas cabe controlar con los recursos tradicionales de la técnica social (como se constata, cada vez con más claridad, en el tema de la paz y el desarme).

A diferencia de la esperanza escatológica de la fe cristiana, ese concepto de utopía así entendido se refiere, obviamente, a una modificación intramundana, intrahistórica y factible de las circunstancias. La creación absoluta del cielo nuevo y la tierra nueva por Dios podrá ser entre los cristianos el criterio último y una especie de «idea regulativa» de toda representación utópica; pero, dada su naturaleza no comparable ni manipulable, no se puede subsumir bajo el concepto moderno de utopía. No obstante, hay también en la historia de la fe una especie de utopía cristiana legítima que se orienta al futuro intrahistórico de la Iglesia y del mundo. ¿Qué se entiende por tal utopía cristiana? Antes de proponer algunos modelos, veamos sus notas características generales.

2. *La peculiaridad de la utopía cristiana*

1. La utopía cristiana se mueve fundamentalmente entre dos polos que limitan su radio utópico. Por una parte, el pasado y el presente son ya la realidad salvada en virtud de la creación y de la autocomunicación de Dios, y no simplemente una realidad perdida y condenada que, como tal, debe ser rechazada[91]. La esperanza cristiana apunta, por otra parte, a un futuro trascendente, superador de la frontera de la muerte y, por tanto, suprahistórico: la resurrección de los muertos en el reino de Dios definitivo, que es un acontecimiento más allá de la mutabilidad y la manipulabilidad. Por eso no es posible considerar el presente simplemente como algo que es así porque así debe ser, ni como bueno sin más. Ni la negación ni la afirmación de lo establecido pueden ser absolutas. Por eso se ha impuesto siempre la idea de «interregno» entre el más acá y el más allá como «fórmula de compromiso». La fantasía busca una modificación cualitativa del

91. Cf. G. List, *Chiliastische Utopie*, 52s.

ahora (sin negarlo ni superarlo totalmente) y ofrece, a la vez, una «primicia» intrahistórica del reino de Dios definitivo (sin anticiparlo del todo en modo alguno). En su forma secularizada (desde la Ilustración) la idea de «interregno» y de «reino de Dios» coinciden como realidad o utopía intramundana, porque precisamente ahora cae por tierra el punto de referencia trascendente, que es «Dios» y el futuro consumado.

2. Otro rasgo de la utopía cristiana consiste en moverse como toda utopía entre los polos de la esperanza y la actividad. Pero ella vive de esa esperanza (escatológica) que transfiere lo ya alcanzado a nuevos objetivos y nunca se puede satisfacer a nivel intrahistórico, porque trasciende radicalmente las posibilidades humanas. Se manifiesta en una actividad que pretende anticipar lo mejor posible eso «otro» y «nuevo». La utopía cristiana (contrariamente a la marxista) se orienta más, desde el principio, al «polo» de la esperanza de que Dios instaure su Reino y el hombre lo acoja. Sin duda esta actitud expectante (con pocas excepciones) nunca se entiende en un sentido puramente pasivo; implica siempre la exigencia de una conversión humana para tomar parte en ese Reino. El seguimiento de Jesús por causa del reino de Dios, que puede incluir la resistencia dolorosa hasta el martirio contra la petulancia de un poder político que se absolutiza, es un momento irrenunciable de esta esperanza cristiana. No obstante, el gesto del Prometeo activo que intenta forzar el reino de Dios en la tierra con todos los recursos políticos y revolucionarios constituye en el cristiano una excepción rara y no admitida a nivel general (por ejemplo Thomas Müntzer, considerado por E. Bloch como uno de los escasos ejemplos de verdadero utópico cristiano; o, actualmente, ciertas corrientes dentro del movimiento de liberación sandinista en Nicaragua, que identifican muy directamente su revolución con la llegada del reino de Dios). Tratemos de llenar de contenido esta definición conceptual un tanto formal aproximándonos a algunos modelos históricos de utopía cristiana.

3. *Un modelo de utopía cristiana en la Iglesia antigua: Ireneo de Lyon († hacia el 202)*

Ireneo, que fue discípulo de Policarpo y obispo de Lyon en el 177, conoce el milenarismo en su región natal, Asia menor;

lo asume en su escrito Contra los herejes, redactado alrededor de 180, y lo integra en un esquema teológico global[92].

a) *El destinatario: la gnosis*

A finales del siglo II el gnosticismo elaboró una serie de sistemas religiosos que posibilitan y reclaman un debate sistemático por parte de la teología cristiana. Ireneo (el teólogo más importante del siglo II) acepta este reto y pasa a ser el precursor de una teología antignóstica. Combate especialmente las doctrinas de la gnosis valentiniana y a Marción. Dualismo y espiritualismo son los conceptos característicos de estos sistemas gnósticos. El dualismo escinde la unidad de lo real en los más diversos extremos, que se oponen de modo incompatible: el fundamento originario absoluto del ser frente al demiurgo, Creador de los mundos; el dios (malo) de la antigua alianza frente al Dios (bueno) de la nueva; el alma frente al cuerpo; el hombre pneumático frente al hombre animal; el Cristo impasible y celestial frente a Jesús doliente y terreno. Pero este dualismo incurre también, en cierto modo, en un monismo; en ese sentido desaparece la distinción entre criatura y Creador, y la dimensión espiritual del hombre («alma», «pneuma») queda identificada con la substancia del fundamento divino originario de toda realidad. De este vaivén mental de separación e identificación nace el espiritualismo de la *gnosis*: todo lo terreno-carnal-histórico es mera imagen sensible de la alienación y de la caída desde el auténtico origen, que es celestial-espiritual-divino, norte al que aspira el alma y el espíritu, mientras que el cuerpo y la historia están abocados a la aniquilación.

A esta espiritualidad del gnosticismo que huye del cuerpo y del mundo opone Ireneo, en clara confrontación sin compromisos, la fe cristiana como fe que «que ama la tierra» (K. Rahner). Sin negar la necesaria distinción entre Creador y criatura y sin

92. Cf. H. U. von Balthasar, *Irenäus. Gott in Fleisch und Blut*, Einsiedeln 1981; Id., *Herrlichkeit* II, Einsiedeln 1962, 29-94; W. Löser, *Im Geiste des Origenes*, Frankfurt 1976, 67-75; E. Scharl, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus*, Freiburg 1941; W. Hunger, *Der Gedanke der Weltplaneinheit und Adameinheit in der Theologie des hl. Irenäus*: Scholastik 17 (1942) 161-177; P. Bissels, *Die frühchristliche Lehre vom Gottesreich auf Erden*: TThZ 84 (1975) 44-47; W. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*, München 1976, 221-246.

minimizar la naturaleza pecadora de la creación, la fe cristiana acoge no obstante toda la realidad como una obra buena del amor creador de Dios. Esta acogida incluye el cuerpo y la historia terrena del hombre; son parte de esta creación buena y también susceptibles de una redención real. Porque la humanización del *Logos*, la pasión y muerte de Jesús y finalmente su resurrección de la muerte no son meras cifras alegórico-míticas del descenso o ascenso de un ser celeste-espiritual o, en general, del alma divina caída en la alienación y rescatada de ella (como afirmaba el gnosticismo), sino hechos reales del amor de Dios. Este amor se enajena en la historia terrena para salvarla en su integridad (y no sólo una chispa divina y pneumática de ella). *Caro cardo salutis*: «la carne es punto angular y criterio de salvación»; así resumirá Tertuliano, bajo la influencia de Ireneo, la respuesta cristiana al gnosticismo.

b) *Teología: la «recapitulación» del universo en Jesucristo*

Ireneo toma de Ef 1, 10 el concepto de *anakephalaiosis* (en latín *recapitulatio*)[93]. El texto dice: «Dios decidió asumir la plenitud de los tiempos, unificar todo en Cristo, todo lo que hay en cielo y tierra». Se entiende por recapitulación, en un primer sentido, la síntesis de toda la realidad creada bajo la soberanía de la única cabeza, Jesucristo. Pero esa palabra contiene un sentido ulterior de teología de la historia que Ireneo subraya especialmente: Cristo es el punto temporal de toda la historia de la humanidad y de toda la creación; hacia él se encaminan la creación y la historia, y encuentran en él su forma perfecta, que las supera (en el triple sentido del término) y realiza en sus posibilidades originariamente buenas. Por eso Cristo «reitera» en su encarnación y en su realidad humana toda la historia; la asume «reintegrándola» (H. U. von Balthasar) en sí, le confiere un espacio en su realidad humana plenamente lograda, para que se pueda renovar y perfeccionar, y la instala así en la verdadera relación entre criatura y Creador. Cristo «recapitula», pues, en sí todo el mundo creado con arreglo a su proto-imagen (*Logos*), viviendo plenamente su vocación originaria como creación y haciéndolo

93. Cf. R. Haubst, *Anakephalaiosis*, en LThK I, col. 466s; W. Löser, *Im Geiste des Origenes*, 71s.

participar —como su «cabeza»— en ella, a fin de que también él alcance la plenitud de sus posibilidades como criatura. En la Iglesia se hace realidad visible esta recapitulación salvífica de la creación por medio de Cristo; ella es su cuerpo y, como tal, la «plenitud» histórica «de aquel que lo llena todo en todos» (Ef 1, 23), el sacramento de la creación salvada y recapitulada.

c) *La consumación escatológica de esta tierra*

Este esquema histórico-teológico forma el marco de la escatología acentuadamente antignóstica de Ireneo, que recoge la tradición milenarista de Asia menor y la expone sobre todo en el libro V de su escrito Contra los herejes (capítulos 32-26). Hay en él tres puntos de vista de distinta relevancia[94].

1. Ireneo se interesa por la identidad del hombre histórico y de su mundo con la nueva vida de la resurrección. Al participar en la vida resucitada de Jesús, toda la creación queda recapitulada definitivamente, es decir, alcanza su propia plenitud. Por eso el hombre será perfeccionado en su realidad carnal y en el mundo en que ha vivido y sufrido. «Si el Dios que resucita al hombre es Dios real y verdadero, también el hombre resucitará de la muerte verdaderamente y no en sentido alegórico» (V, 32, 2). Otro tanto hay que decir de su mundo; éste no es aniquilado en su substancia ni en su materia (que son creación de Dios), sino que sólo desaparece su «figura» pecaminosa (cf. 1 Cor 7, 31), y será reintegrado al estado originario y paradisíaco (cf. V, 36, 1; 32, 1).

2. Sólo en la resurrección se cumplen totalmente las promesas de Dios a Abrahán, a Israel y a la Iglesia; y la promesa fundamental es que Abrahán y su descendencia recibirán la tierra en herencia, cosa que no ha sucedido hasta ahora:

> La promesa que Dios había hecho a Abrahán queda también pendiente. Porque él dijo: Alza los ojos y mira desde el lugar donde estás hacia el norte y el sur, hacia el este y el mar: toda la tierra que ves te daré a ti y a tu descendencia por siempre... Dios prometió la tierra a Abrahán y su descendencia. Ni Abrahán ni su descendencia, los justificados en la fe, poseen ahora la tierra, pero la recibirán en

94. Cf. G. G. Blum, *Chiliasmus* II, 729.

la resurrección de los justos. Dios es veraz y fiel, y llama dichosos a los mansos porque heredarán la tierra»[95].

Entonces se cumplirán los vaticinios de los profetas sobre la tierra nueva y la nueva Jerusalén (V, 34). Pero todo esto no puede referirse, según Ireneo, a la esfera «supracelestial» (a los cielos trascendentes de los gnósticos), sino a esta tierra, porque las promesas de Dios aluden a ella (V, 35, 2).

3. A la consumación definitiva de la tierra precede esta primera resurrección de los justos y con ella el reino milenario de Cristo (cf. Ap 20, 1-6). Y esto, porque «el hombre necesita educarse y habituarse a la gloria de Dios»[96]. Escribe Ireneo:

> Los discursos heréticos inducen a algunos a adoptar opiniones erróneas, ignorando los preceptos de Dios y el misterio de la resurrección de los justos y del reino, que es el inicio de la inmortalidad por medio del cual los individuos dignos se habitúan gradualmente a acoger a Dios. Pero hay que decir que los justos resucitarán primero, coincidiendo con la renovación de este mundo y con el retorno de Dios, para recibir la herencia prometida a los antepasados y para reinar en ella. Entonces llegará el juicio. En el mundo en que trabajaron y padecieron, donde su paciencia fue sometida a prueba, recogerán los frutos de su paciencia con toda justicia. En el mundo en que fueron liquidados por su amor a Dios, recuperarán la vida. Reinarán allí donde soportaron la esclavitud. Porque Dios es rico en todo, y todo le pertenece. Por eso esta creación, restituida a su antiguo estado, debe servir sin trabas a los justos (V, 32, 1).

La idea de la «pedagogía» de Dios y de su guía paciente del hombre hacia la madurez de la «edad adulta» de Cristo (cf. Ef 4, 13) reviste gran importancia en Ireneo[97]. Este la utiliza en su escatología para fundamentar el sentido del interregno milenario: sólo en un lento proceso de crecimiento puede el ser humano alcanzar la última perfección; por eso se otorga a los justos, durante la última fase de este camino, la ocasión de habituarse en el reino terreno de su Hijo, mediante la comunión visible con

95. Ireneo, *Adversus Haereses*, V, 32, 1s.
96. G. G. Blum, *Chiliasmus* II, 729.
97. Cf. H. U. von Balthasar, *Geduld des Reifens*, Einsiedeln 1956.

él y con los ángeles, a la gloria definitiva del Padre en la consumación final de la nueva Jerusalén:

> Todo eso (las visiones del profeta Isaías) se refiere sin contradicción a la resurrección de los justos después de la llegada del Anticristo y de la aniquilación de todas las naciones que le siguen, cuando los justos reinen en la tierra, madurando con la visión del Señor y habituándose por él a la gloria de Dios Padre (V, 35, 2).

d) *Actualidad de Ireneo*

Es indudable que muchas de estas ideas apocalípticas y milenaristas de Ireneo (al margen del método exegético empleado) aparecen demasiado ligadas a la época para poder asumirlas en nuestro tiempo. Es lo que ocurre con la idea de periodización temporal de los acontecimientos últimos y con el anticipo de una tierra transfigurada y resucitada antes del juicio final y de la consumación definitiva. Para nuestro modo de pensar, el tiempo y la historia terminan con la muerte y la resurrección, y la diferenciación periódica de los tiempos «posteriores» carece de sentido. La idea de la «habituación» a la visión de Dios tampoco parece hoy demasiado plausible como prueba de un reino intrahistórico de Cristo.

No obstante, la intención básica de esta escatología conserva, a mi juicio, una validez permanente para nuestra esperanza actual, y esto en tres aspectos:

1. En primer lugar, la idea antignóstica de la consumación, que afirma sin reservas la tierra y su destino, idea que conserva la tradición profética de Israel y del propio Jesús. Así dice también H. U. von Balthasar: «Ireneo constituye con su escatología un contrapeso importante a las escatologías cristianas platonizantes de la época posterior y de la conciencia cristiana media, que evitan el mundo y no toman del todo en serio la resurrección de la carne» [98].

2. En segundo lugar, la idea de un anticipo intuitivo de plenitud en el reino de Cristo sobre la tierra ofrece un punto de arranque para una esperanza cristiana que incluye también a esta tierra: nuestro mundo vital en su globalidad (y no sólo en aspec-

98. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit* II, Einsiedeln 1962, 93.

tos aislados) puede ser un «símbolo real» visible del reino de Dios definitivo. Porque también la dimensión social y universal del reino de Dios debe entreverse ya en nuestra historia presente. Esa «visibilidad» no tiene por objeto la habituación a la «visión» última de Dios, sino la inclusión de esta tierra y de esta existencia humana con su identidad corpóreo-social en la consumación final. La esperanza de una mayor «visibilidad» del reino de Dios ya aquí en la tierra puede ser un criterio para saber hasta qué punto rechazamos un dualismo espiritualista («más acá - más allá») y nos ponemos al servicio de esta tierra concreta, cuya superación definitiva en el reino de Dios consumado nos preocupa.

3. Y por último, un tercer momento: la esperanza escatológica de Ireneo hace referencia a una nueva figura de la convivencia humana en el reino de Cristo sobre la tierra. Pese al condicionamiento histórico en la descripción (apocalíptica) de este mundo nuevo, su esperanza me parece válida en cuanto que atribuye a Jesucristo resucitado una fuerza configuradora intrahistórica que abarca lo «alcanzado» ya en el pasado y el presente. Mientras que nosotros nos solemos conformar, dentro de un realismo pragmático, con que la historia en conjunto y las numerosas historias concretas que la sustentan discurran en una relación igual entre el bien y el mal, que no difere sustancialmente de la relación entre el pasado y el presente, esta esperanza apunta a una figura de historia terrena realmente nueva y distinta; y esto, no por obra de las fuerzas inmanentes a la historia, sino en virtud de Jesucristo resucitado, que recapitula todas las cosas. Esta nueva figura de la historia no significa, obviamente, un suplemento que Dios pone más allá de su autocomunicación en Jesucristo y en la Iglesia por él congregada, sino un plus esperado de apropiación histórica y de plasmación social de este don por parte de los creyentes. En este sentido hay en esa esperanza una gran dosis de dinamismo y de responsabilidad por el futuro de nuestra Iglesia.

4. *Utopía cristiana en la edad media: Joaquín de Fiore y su influencia histórica*

Tras un largo período de aproximadamente 800 años en que la escatología milenarista apenas había tenido relevancia, en el

período central de la edad media, se dieron de nuevo aquellas condiciones históricas que favorecieron decisivamente el desarrollo de una utopía cristiana. La Iglesia estaba tan inmersa en un entramado mundano y político, que la distinción de Agustín entre *civitas Dei* y *civitas terrena* resultaba cada vez menos visible. El representante más conocido de un renacer utópico en la edad media es Joaquín de Fiore (alrededor de 1130-1202) [99]. Venerado como profeta y santo por muchos de sus contemporáneos, fundó el monasterio de Fiore en Calabria (Italia), del que fue abad; posteriormente lo separó de la orden cisterciense, en una especie de movimiento reformista, y le agregó algunas casas filiales. En el IV concilio de Letrán (año 1215) fue condenada su doctrina sobre la Trinidad por sus tendencia triteístas, contrarias a Pedro Lombardo. Pero nos interesa más en nuestro contexto su teología de la historia.

a) *La figura conceptual de la correpondencia*

La figura conceptual decisiva de Joaquín consiste en la idea de la concordia o correspondencia entre el antiguo y el nuevo testamento, por un lado, y entre pasado y futuro de la historia de la salvación, por otro. Construye así la trayectoria global de la historia de la salvación reinterpretando la doctrina tradicional de las siete edades del mundo, con mil años de duración cada una (en analogía con los siete días de la creación), y utilizando el árbol genealógico de Jesús y sus cuarenta y dos (6 × 7) generaciones (cf. Mt 1, 1-17). Divide la era de la antigua alianza en siete partes: seis períodos de siete generaciones cada uno (= 42) preceden a Cristo; Cristo mismo forma el período séptimo. De modo análogo divide la era de la nueva alianza en siete partes: a Cristo

99. Cf. J. Ratzinger, *Joachim von Fiore*, en LThK V, 975s; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, 136-147; 190-195; Joaquín de Fiore, *Das Reich des Hl. Geistes* (elaboración de A. Rosenberg), München 1955; E. Benz, *Ecclesia spiritualis*, Darmstadt [2]1964; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte*, München 1964, 183-215; G. Bornkamm, Die Zeit des Geistes, en *Gesammelte Aufsätze* III, München 1968, 90-103; G. Wendelbom, *Gott und Geschichte. Joachim von Fiore und die Hoffnung der Christenheit*, Wien 1974; H. Mattu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore*, Neuchâtel-Paris 1977; H. de Lubac, *La posterité de Joachim de Fiore* I, Paris 1978; Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, 118-128; A. Rotzetter, *Eschatologie und Utopie im franziskanischen Denken. Die utopischen Vorstellungen der ersten Franziskaner*: FS (1985) 107-113.

le siguen seis períodos con siete generaciones cada uno (asignando a cada generación, a tenor de los años de vida de Jesús, 30 años); esto arroja exactamente mil doscientos sesenta años para la era de la nueva alianza. Sigue el período séptimo, que Joaquín llama «tiempo del Espíritu» con arreglo a un esquema de división trinitaria. La antigua alianza era el «tiempo del Padre», la nueva el «tiempo del Hijo» y la tercera edad el «tiempo del Espíritu». Joaquín atribuyó este esquema a una revelación recibida un día de pentecostés entre 1190 y 1195, que le hizo comprender el sentido de toda la historia. Un signo de la llegada próxima del tercer tiempo era sobre todo la profunda decadencia de la época, que Joaquín vio anunciada en las imprecaciones escatológicas del Apocalipsis y que reclamaba a gritos un cambio radical.

Joaquín describe en muchas imágenes y comparaciones estas tres edades del mundo:

> Como hemos escrito ya en este trabajo, las claves de la sagrada Escritura nos presentan tres estados del mundo: el primero, en el que estábamos sujetos a la ley; el segundo, en la gracia; y el tercero, que esperamos en breve, en una gracia más abundante, pues él nos dio gracia por gracia, dice Juan (1, 16), o fe por amor, y ambas cosas juntas. El primer estado consiste en la ciencia, el segundo en el poder de la sabiduría y el tercero en la perfección del conocimiento. El primero en la servidumbre de los esclavos, el segundo en la servicialidad de los hijos y el tercero en la libertad. El primero en el trabajo, el segundo en la acción y el tercero en la contemplación. El primero en el temor, el segundo en la fe y el tercero en el amor. El primero, en el estado de los siervos; el segundo, de los libres; y el tercero, de los amigos. El primero, de los niños; el segundo, de los adultos; y el tercero, de los ancianos. El primero en luz estelar, el segundo en la aurora y el tercero en plena luz del día. El primero está en invierno, el segundo en el inicio de la primavera y el tercero en verano. El primero produce ortigas, el segundo rosas y el tercero lirios. El primero aporta hierba, el segundo tallos y el tercero espigas. El primero agua, el segundo vino y el tercero óleo. El primero pertenece a septuagésima, el segundo a cuaresma y el tercero a la fiesta de pascua. Un tiempo es el de los niños y otros distinto el de los ancianos, y así como es justo castigar a los niños con la vara del rigor, así también es saludable dar libertad a los adultos, porque al espíritu de temor sigue la adopción como hijos y a la deficiencia de los siervos la libertad de los hijos... Donde hay mucho trabajo, habrá mucho más ocio. Los días de Marta hacendosa pasarán y llegará el tiempo feliz de la

ociosa María. La Iglesia del espíritu, representada por María, comenzó en su época y surgirá en la próxima, porque hasta ahora no había concebido, y dará a luz en los días de Gog; pero entonces no estará lejos la consumación de los tiempos.

Por eso el primer estado pertenece al Padre, que es el creador del universo y empieza con el primer padre, lo cual hace referencia al misterio de septuagésima, según las palabras del apóstol: 'El primer hombre, hecho de la tierra, es terreno; el segundo es del cielo' (1 Cor 15, 47). El segundo (estado) pertenece al Hijo, que se dignó asumir nuestra carne para poder ayunar y sufrir, para renovar así el estado del primer hombre, que cayó cuando tuvo hambre. El tercero pertenece al Espíritu santo, del cual el apóstol dijo: 'Donde está el Espíritu del Señor, hay libertad' (2 Cor 3, 17) [100].

Otro esquema caracteriza a la primera edad como orden de los casados, que están bajo la ley (mosaica) del Padre; a la segunda como orden de los sacerdotes, que están bajo la gracia del Hijo; a la tercera como orden de los monjes, que están bajo la libertad el Espíritu. «En la primera edad domina el esfuerzo y el trabajo, en la segunda la enseñanza y disciplina, y en la tercera la contemplación y la alabanza» [101].

b) *El principio básico de la historia: de la letra al espíritu*

El principio fundamental del desarrollo histórico, su lógica inmanente, es para Joaquín de Fiore el paso progresivo de la letra al espíritu. Todos los acontecimientos de la antigua alianza se repiten en la nueva, y después, en la edad del Espíritu, siempre en correspondencia con el grado de espiritualidad y purificación (por ejemplo, el bautismo de fuego de Elías se repite en el bautismo de agua de Juan y en el bautismo del Espíritu de los discípulos de Jesús). Por eso la Iglesia no necesitará en la tercera edad instituciones y ministerios externos y formales; seguirá habiendo jerarquía, sacramentos y otras instituciones, pero en una figura nueva, ajustada al Espíritu. La Iglesia se convierte entonces en una *ecclesia spiritualis* donde la comunidad de los creyentes se comunica directamente con Dios, porque el Espíritu de

100. Tomado de los más diversos escritos de Joaquín de Fiore según la elaboración de A. Rosenberg, *o. c.*, 82s.
101. K. Löwith, *o. c.*, 139.

Dios lo penetra y libera todo. En esta Iglesia se vive plenamente el sermón de la montaña y será una Iglesia radicalmente pobre; también las guerras habrán cesado, el Anticristo quedará vencido, y será anunciado el «evangelio eterno» (Ap 14, 6), que Joaquín interpreta como evangelio del Espíritu, derivado del evangelio de Jesús. Todo ello es inminente, ocurrirá el año 1260, y el propio Joaquín vive ya en los años cuarenta del mismo siglo. El considera la generación de la nueva alianza y su fundación de la orden religiosa como antecedente inmediato de este nuevo giro (mientras que el inicio, más remoto, de la tercera edad en la segunda consiste en la fundación de la orden religiosa de san Benito).

Con esta visión de la Iglesia y de la historia Joaquín no cree estar en oposición a Agustín; se inspira expresamente en él e intenta desarrollar su propia utopía en afinidad con el sistema eclesiológico agustiniano. De ahí que tampoco vaticine una ruptura drástica entre el antiguo tiempo de la Iglesia y su tiempo nuevo en el reino del Espíritu. Espera más bien una transición orgánica de toda la historia hacia el Espíritu, que está próximo a irrumpir plenamente, como en un alumbramiento.

A diferencia del milenarismo de la Iglesia antigua, esta concepción no supone una «materialización» de la esperanza escatológica, sino por el contrario su espiritualización radical en la edad del Espíritu, porque no contempla primariamente la resurrección terrena y carnal, sino una «resurrección» espiritual e interior de la antigua Iglesia en una nueva *ecclesia spiritualis* (lo que Joaquín llama a menudo «transición» o «transformación» [102]). Tampoco supone esta visión histórico-teológica de Joaquín un sesgo antieclesial o antiinstitucional (como ocurrirá en sus sucesores). Ni la cifra de los «mil años» reviste en él importancia alguna, ya que la entiende como un número simbólico.

No obstante, su escatología va más allá de Agustín en un punto concreto: a su entender, la Iglesia en el reino de Cristo actual posee aún una dinámica hacia un crecimiento intrahistórico. El Espíritu santo, dado a la Iglesia, puede manifestarse de un modo más claro y evidente a nivel intrahistórico. El *esjaton* de la Iglesia (y con ella del mundo entero, porque la Iglesia es la *civitas Dei* en el mundo, la levadura que hace fermentar todo)

102. Cf. E. Benz, *o. c.*, 23s.

es así doble: a la consumación trascendente y definitiva en el reino de Dios precede una Iglesia renovada y, por su medio, una sociedad renovada, el reino del Espíritu. Esta nueva figura de la Iglesia es considerada por Joaquín no sólo como una permanente posibilidad de la *ecclesia semper reformanda*, sino como un *kairos* histórico y único dentro de la historia real de renovación total y radical. Su contenido es ciertamente espiritual: la renovación de los fieles por el Espíritu santo, que convierte en cierto modo a todos en monjes. Pero la figura de esa renovación es terrena y concreta: una nueva comunidad de fieles liberada de toda forma «externa», es decir, no transparente al Espíritu, de todo poder e institución. El Espíritu de Dios actúa en todo directamente y crea una forma nueva de convivencia humana. Según eso, además de la promesa de autorrealización definitiva en el reino de Dios (al final de los tiempos), está también la promesa de una renovación y espiritualización intrahistórica, cualitativa, en la que todo lo externo y formal e institucional queda superado desde dentro por la presencia determinante del Espíritu.

¿Qué decir de esta utopía? Resulta sin duda problemática en ella la teología de la Trinidad subyacente, con su errónea distinción entre Padre, Hijo y Espíritu y con la periodización de la historia de la salvación basada en ella. Porque es el mismo y único Espíritu de amor entre Padre e Hijo el que actúa en la creación, en la historia y en la consumación, y que renueva constantemente la faz de la tierra. Es cierto que se debe otorgar una indiscutible prioridad a la esperanza en una Iglesia universal más «espiritual», es decir, más fiel al evangelio del reino de Dios para los pobres y más abierta a los signos del Espíritu en cada época. Pero si esta esperanza en una superación radicalmente intrahistórica excluye todo lo que es formalmente institucional, hay que rechazarla como una falsa espiritualización y una des-historización de la Iglesia. Entonces atribuye a la Iglesia una naturaleza suprahumana y suprasocial en virtud de la cual ella podría vivir como *ekklesia* de Dios al margen y por encima de todas las formas estructurales humanas y sociales. El Espíritu santo como principio vital no sustrae la Iglesia a la historia y a la sociedad (como tampoco lo hace la encarnación del *Logos*: cf. *Lumen gentium*, 8). Al contrario, el Espíritu hace que en ella se actualice la fuerza conformadora del

amor de Dios en las constantes sociales que definen la convivencia humana. Por eso el Espíritu del Resucitado tampoco niega todas las instituciones eclesiales, sino sólo aquellas que no se pueden ya remodelar, vivificar y modificar.

Los sueños de Joaquín sobre un futuro eclesiológico no fueron ajenos a la Iglesia medieval; eran claramente afines a las ideas reformistas de Gerho y de Arno de Reichersberg, de Ruperto de Deutz y de Anselmo de Havelberg. Sus doctrinas tampoco llevaron a un conflicto con la Iglesia oficial, ya que el potencial utópico de su enseñanza quedaba inserto en un marco espiritual [103]. Joaquín concibió la renovación espiritual de la Iglesia en forma de un gran monasterio que debía ayudar a superar gradualmente y desde dentro todo lo externo y formal. La idea del desarrollo espiritual hacia una Iglesia del Espíritu facilitó tanto un dinamismo intrahistórico de la Iglesia como también (a la inversa) su pacificación e integración en la imagen ortodoxa de la Iglesia.

c) *Influencia histórica: de los «espirituales» a la Reforma*

Estas ideas comenzaron a ejercer una influencia cuasi revolucionaria algún tiempo después, con los denominados «espirituales franciscanos». Este término designa aquella corriente franciscana que después de la muerte de san Francisco quiso mantener la vida de pobreza y austeridad radical de los primeros años y comprometer a toda la orden en el estilo del fundador como criterio inmutable. Llegaron así a un enfrentamiento progresivo con los moderados, llamados posteriormente «conventuales», que deseaban permanecer fieles al ideal de san Francisco, pero exigían al mismo tiempo una cierta adaptación a las nuevas circunstancias de la época y de la orden (entre ellos, Antonio de Padua y Buenaventura). Entre los «espirituales» fueron sobre todo Pedro Olivi, Gerardo de Borgo San Donnino, Humberto de Casale y el poeta Jacopone de Todi los que desarrollaron la teología de la historia de Joaquín de Fiore. Esta teología se ajustaba perfectamente a la conciencia de crisis del siglo XIII, causada

103. El año 1255 una comisión de investigación reunida en Anagni condenó su visión de la Iglesia futura porque era contraria a la *ecclesia permixta* agustiniana y a la existencia históricamente inevitable del trigo y la cizaña en la Iglesia. Un sínodo provincial de Arlés rechazó el año 1263 algunas ideas de Joaquín, pero el magisterio universal no hizo ninguna condena de su teología de la historia.

sobre todo por la tensión entre la Iglesia y el Imperio (Federico II), por las cruzadas, por los movimientos sociales de carácter urbano donde comienza a despertar la conciencia de los estamentos burgueses, por las nuevas órdenes religiosas y su oposición a una Iglesia mundanizada.

En esta situación histórica surge por primera vez desde la antigüedad cristiana un gran movimiento de grupos religiosos que se oponen y a veces ofrecen abierta resistencia a la Iglesia. Las ideas joaquinianas se adoptan ahora como un recurso de crítica intraeclesial y adquieren, más allá de la historia del espíritu, una relevancia sociohistórica, porque enlazan con grupos radicales en el seno de la Iglesia. El potencial utópico del milenarismo se aplica ahora expresamente contra una «Iglesia malvada» (y no, como en la antigüedad, contra el «mundo malvado» = Roma) al formarse dentro de ella subculturas religiosas que intentan transplantar a la realidad social la visión de la *ecclesia spiritualis* y alumbrar así la nueva edad. Ya no se contempla a la Iglesia en conjunto, frente al mundo, como sujeto de la esperanza utópica (como ocurría aún en el antiguo milenarismo), sino que un grupo de oposición dentro de la Iglesia asume para sí este papel. Veneran a san Francisco como el *novus dux* vaticinado por Joaquín e incluso como «nuevo Cristo» de la nueva época. Joaquín es su precursor, y la regla de la orden de san Francisco se convierte en norma de la exégesis del evangelio; en esa línea el sermón de la montaña y el llamamiento de Jesús a la pobreza se toman al pie de la letra y deben realizarse en la comunidad religiosa. Esta comunidad se presenta así como un inicio real del tercer estado, el *status monachorum*. La antigua Iglesia jerárquica ha tocado a su fin, según ellos, tanto en el plano espiritual como en el político, pues ven actuando en Federico II al Anticristo apocalíptico que destruye desde fuera a la antigua Iglesia y contribuye así a crear las condiciones de una nueva Iglesia.

Estas ideas enfrentaron lógicamente a los espirituales con la Iglesia y su jerarquía, especialmente con el papa Juan XXII (1316-1334), y también con la mayoría de los miembros de las órdenes mendicantes de franciscanos y dominicos. Pero los enfrentamientos no dieron lugar a un conflicto revolucionario que sacudiera a la Iglesia en sus cimientos. Las órdenes religiosas (sobre todo, el franciscano Buenaventura) y la Iglesia lograron

por la vía de la reforma eclesial, que asumió una determinada idea de renovación, encauzar en parte el movimiento y neutralizar su potencial conflictivo. A ello contribuyó también, obviamente, la expulsión violenta de los espirituales, condenados como herejes. En definitiva era, una vez más, la respuesta teológica de Agustín, que también los teólogos de la época, sobre todo Buenaventura y Tomás de Aquino, esgrimieron contra tales movimientos: la era de Cristo se identifica con la era del Espíritu y de la Iglesia, ya que sólo el Espíritu de Cristo resucitado actúa en la Iglesia histórica y en sus instituciones. Se rechaza, con razón, como no bíblico un Estado o una Iglesia del Espíritu en sentido autónomo.

Pero esto no es óbice para abrigar una esperanza que se orienta a una transparencia intrahistórica más clara de este Espíritu de Cristo en su Iglesia y en el mundo. El contar objetivamente con el poder permanente del pecado y con la estructura permanente de una *ecclesia permixta* de bien y mal no puede anular esa esperanza que se basa en la fuerza renovadora del Espíritu de Cristo y no sólo cree en la acción permanente de esta fuerza (en la *ecclesia semper reformanda*), sino que la considera especialmente urgente y necesaria en determinados momentos agobiantes (como en la época del concilio Vaticano II o actualmente en numerosas Iglesias locales del tercer mundo que ensayan nuevas vías de inculturación).

A lo largo del siglo XIV las profecías utópicas de Joaquín fueron perdiendo relevancia. La orden franciscana quedó reducida a un tercio de sus miembros en la gran epidemia de peste ocurrida entre los años 1348-1352; la Guerra de los Cien Años, los abusos generales en el Estado, la Iglesia y las órdenes religiosas y el Cisma de occidente (1378-1449) hicieron, a su modo, que la utopía milenarista sólo subsistiera en algunos grupos sectarios, como los flagelantes, los valdenses, los cátaros, los albigenses, los hermanos apóstoles, los hermanos del espíritu libre o nuevo [104].

Sólo con la Reforma y su prehistoria inmediata (Wyclif, Hus) entró el pensamiento utópico cristiano en una nueva fase —sin su versión específicamente milenarista (en los grandes reforma-

104. El fascismo de nuestro siglo asumió en forma secularizada y pervertida algunas ideas de esta utopía: el «nuevo Führer» como mesías, el «Tercer Reich» como el «imperio milenario».

dores)—. La idea de la nueva Iglesia, de la *ecclesia spiritualis*, lleva ahora a la abierta ruptura de una gran parte de los fieles con la antigua Iglesia. La idea de la *ecclesia semper reformanda* no puede ya conjurar el conflicto; se llega a la *ecclesia vere reformata*, a una Iglesia nueva, reformada, que se aparta de la antigua y representa tanto una Iglesia espiritual como también una alternativa social a la Iglesia establecida. Una comunidad radical autónoma, separada de la Iglesia, pero de igual rango en su relevancia social, pasa a ser ahora el sujeto de la utopía cristiana. También el tema apocalíptico y escatológico de una Iglesia totalmente renovada, es decir, obediente a la palabra de Dios, como signo previo del fin de este mundo, reviste gran importancia dentro del movimiento reformista [105].

Pero después de haberse establecido estructuralmente la nueva comunidad como Iglesia, el momento utópico de sus comienzos queda en buena parte domesticado en su propio seno. Así, frente a los innovadores radicales, que pretenden convertir el entorno político de la nueva Iglesia, por la vía revolucionaria, en el «reino de Dios» (por ejemplo, los profetas de Zwickau, Thomas Müntzer, los movimientos anabaptistas), Lutero rechaza cualquier avance de radicalización como ilegítimo y fanático. La Reforma incurre así en una especie de «doble rol herético-eclesiológico» frente a lo utópico [106]: por una parte, como ruptura radical con la antigua Iglesia y como nueva Iglesia organizada que apela al Espíritu y al verdadero evangelio (contra la institución oficial), suscita la fuerza utópica de la renovación radical; mas, por otra parte, ella, al igual que la antigua Iglesia, se considera insuperable y definitiva a nivel intrahistórico frente a todos los movimientos reformistas radicales, e intenta, como aquélla, integrar toda utopía cristiana ulterior en el programa de la *ecclesia semper reformanda*.

105. Cf. E. Kunz, *Protestantische Eschatologie - Von der Reformation bis zur Aufklärung*, en M. Schmaus y otros (eds.), *Handbuch der Dogmengeschichte* IV/7c, 1.ª parte, Freiburg 1980, 13-15, 70-92. Escribe Kunz: «Pero Lutero ve en el movimiento reformista mismo un suceso escatológico, ya que la nueva y singular irrupción de la palabra de Dios desenmascara al Anticristo, y esto significa el comienzo, el 'preludio' del juicio escatológico» (14). No obstante, Lutero —a diferencia del movimiento anabaptista y posteriormente muchos pietistas— no equipara este movimiento de renovación a un «reino milenario de Cristo», un «reino del espíritu».

106. G. List, *Chiliastische Utopie*, 101.

d) *Modelos de movimientos utópicos eclesiales*

Desde la Reforma, la utopía cristiana de un nuevo estado salvífico intrahistórico antes del final de los tiempos suele aparecer como reflejo puro de la consumación de la historia en dos modelos diferentes:

1. Modelo de una *reforma radicalizada*. Distintos grupos y movimientos se presentan en abierta oposición a la Iglesia (también a la Reforma); se proclaman como el sujeto concreto de una expectativa de salvación utópica y pretenden por ello anticipar, primero en su propia comunidad, el estado salvífico definitivo que se combina a menudo con una clara conciencia elitista. En cierto modo ahí se realiza una constante potenciación de la Reforma y de su ruptura con la antigua Iglesia. Para la figura social de tales movimientos los dos polos fundamentales del pensamiento utópico revisten gran importancia: si predomina la actitud de espera del próximo fin, ese grupo se preparará mediante una intensa vida espiritual y social para formar parte, en el juicio inminente, de los elegidos, los justos. Este modelo «asideo» de apocalíptica judía pervivió en muchas sectas de motivación escatológica que procedían de la Reforma. Pero si, por el contrario, la actitud de actividad reviste mayor importancia en un movimiento reformista, se manifestará sobre todo en protestas y acciones revolucionarias hacia fuera, ya sea contra la Iglesia establecida o contra la sociedad profana, para promover el interregno mesiánico mediante el cambio activo de la situación. Este modelo «macabeo» revivió en los movimientos anabaptistas de la Reforma, sobre todo en Thomas Müntzer, que vio en la lucha de liberación de los campesinos el inicio del reino de Dios. Hoy renace en grupos que se ubican en el entorno (bastante difuso) de la «teología de la revolución». Tales grupos viven sin duda la fuerza utópica de la esperanza cristiana con la máxima pasión (o incluso fanatismo); pero sucumben a menudo al peligro de fragmentación, en un *progressus in infinitum* elitista de escisiones cada vez más radicales, y se diluyen así en la irrelevancia social.

2. Modelo de un movimiento de *renovación intraeclesial*. Se realiza en grupos que permanecen en la Iglesia porque no ven en el plano teológico ninguna alternativa para el sujeto histórico de la esperanza cristiana fuera de la Iglesia, cuya unidad no quieren

romper, y que quieren vivir la idea de la *ecclesia semper reformanda* de un modo más o menos radical, como alternativa y ejemplo para toda la Iglesia. Así se presentan muchas comunidades religiosas, institutos seculares, comunidades de base y movimientos de renovación eclesiales.

También aquí cabe señalar dos tendencias que caracterizan la imagen social de esas comunidades. En la primera, la intención directa se orienta más hacia dentro, hacia el propio grupo, considerando la propia vida religioso-social como «modelo» para la Iglesia y la sociedad. En este ideal «benedictino», seguido hoy especialmente por la «comunidad integrada», se suele recurrir a los temas bíblicos de la «ciudad sobre el monte» y de la «luz del mundo». En la segunda, sin embargo, la intención directa se oriente hacia fuera, a la Iglesia en general y a la sociedad profana, para estar presentes en determinados puntos clave o débiles y reivindicar el evangelio. Este ideal, más «franciscano» o «jesuítico», que hoy se vive —con mayor radicalidad— especialmente en el movimiento iniciado por Charles de Foucauld, se alimenta más en las imágenes bíblicas de la «levadura» y del «grano de trigo que cae en la tierra».

Tales diferencias no se excluyen entre sí, obviamente, siendo frecuentes las «formas mixtas» sin perjuicio de la tendencia dominante. Aquellas comunidades que siguen más el modelo de renovación intraeclesial no siempre escapan al peligro de domesticar más y más el contenido utópico de su motivación y adaptarlo, con el tiempo, a lo usual admisible para todos. Pero existe en ellas, más que en las comunidades que prefieren el primer modelo, la perspectiva de mantener vivo a más largo plazo el «aguijón» utópico en la carne de la Iglesia y espolearla así constantemente a moverse hacia un estado intrahistórico más acorde con los tiempos.

5. *La «teología de la liberación»: un ejemplo de utopía cristiana hoy*

Nuestra exposición se limitará aquí a destacar algunos rasgos de la escatología y su dimensión utópica dentro de la teología de la liberación [107].

107. Cf. para lo que sigue: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca [14]1990; K. Rahner y otros, *Befreiende Theologie*, Stuttgart 1977; L. Boff,

a) *El punto de ataque: el pecado estructural de la sociedad*

El punto inicial de la negación utópica dentro de esta teología no es primariamente la Iglesia, sino la situación social general de Latinoamérica. Esta es caracterizada por muchos teólogos de la liberación como un estado de total dependencia. Latinoamérica se halla en la periferia y no en el centro de la sociedad que se está formando actualmente. Mucho de lo que allí sucede es mera reacción y reflejo de lo que se ventila en los centros políticos y económicos del mundo. Latinoamérica es un «subproducto histórico del desarrollo de otros pueblos» (G. Gutiérrez); un desarrollo autónomo y de propia iniciativa no es posible ni en lo político ni en lo cultural, y tampoco en lo económico y lo social. Lo peor de esta dependencia es que la situación global se refleja en el interior de los Estados latinoamericanos y que también allí provoca el mecanismo de centros menores de bienestar y genera una enorme población marginal completamente empobrecida. «El precio social que hemos de pagar por el crecimiento (en Brasil) no se justifica, porque da lugar a una amplísima área de marginalidad y pobreza. En Brasil el 75 por ciento de la población vive en condiciones de relativa marginación... El peso de las dificultades no está distribuido equitativamente entre todos. Grava a la clase que ha sufrido desde siglos toda suerte de privaciones: la clase de los asalariados» [108].

Los teólogos confrontan esta experiencia social así interpretada con el discurso teológico tradicional sobre la gracia, la salvación y la justificación. En esta perspectiva aparece el fenómeno de dependencia y la extrema pobreza e injusticia resultante como ausencia de salvación o como obstáculo para ella. Porque esta realidad social contradice sin duda el plan salvífico de Dios; la humillación de sus criaturas ofende también profundamente al Creador [109]. De ahí que la teología de la liberación califique esta

Die Neuentdeckung der Kirche - Basisgemeinden in Lateinamerika, Mainz 1980; Id., *Erfahrung von Gnade*, Düsseldorf 1978 (trad. cast.: *Encarnación*, Santander ²1987); Id., *Iglesia, carisma y poder*, Santander ⁵1986; Cl. Boff, *Theologie und Praxis*, Mainz 1983; M. Kehl, *Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und catholische Dogmatik*, en K. Lehmann - W. Löser - M. Lutz-Bachmann (eds.), *Dogmengeschichte und catholische Theologie*, Würzburg 1985, 479-512; M. Sievernich, *Frohe Botschaft für die Armen*: StdZ 203 (1985) 735-747.

108. L. Boff, *Erfahrung von Gnade*, 109.
109. *Ibid.*, 122s.

situación con el término tradicional de «pecado». Se refiere primariamente a la situación estructural de oposición a la voluntad salvífica de Dios; esta oposición tiene su fundamento último en el sistema político y económico de absoluto egoísmo y afán de poder, en esa «opción fundamental que busca la acumulación de riqueza y poder en manos de minorías egoístas, carentes de todo sentido para la significación social de los bienes de la tierra y de la cultura. El *ethos* cultural que caracteriza estructuralmente a la mentalidad capitalista es profundamente inhumano y antievangélico» [110].

Este antagonismo entre salvación de Dios e historia humana sólo se puede eliminar superando las estructuras injustas y la mentalidad de egoísmo y afán de poder que se manifiestan en ellos, con una «conversión del corazón» y un «cambio de situación» condicionados recíprocamente. La negación como un momento esencial de la utopía es un factor constitutivo de la teología de la liberación: la realidad social de Latinoamérica es éticamente reprobable y por eso debe negarse. Que esta «negación de la negación» se produzca en forma revolucionaria (como postularon muchos cristianos dentro del movimiento de liberación sandinista y exigen los «cristianos por el socialismo» o el teólogo H. Assmann) o se haya de imponer en un cambio no violento de la conciencia y de las estructuras (como defiende la mayoría de los teólogos de la liberación, como L. Boff, Cl. Boff, J. Sobrino, G. Gutiérrez, S. Galilea y C. Mesters, entre otros) es otro tema, y lleva también en este movimiento a diversos modelos de realización.

b) *El objetivo: la «liberación integral» por Dios*

El objetivo de esta negación es un anticipo parcial, a nivel intrahistórico, del reino de Dios. Al extremarse la experiencia de pecado en su dimensión social (y alcanzar en muchos países de Latinoamérica, de año en año, proporciones cada vez más atroces), aparece en el punto inicial de todo pensamiento teológico dentro de la teoría de la liberación. Y sin embargo, ni siquiera

110. *Ibid.*, 129; cf. para la visión del pecado en la teología de la liberación el estudio de M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt-Main ²1983, 232-288.

en un contexto tan degradado se puede destruir totalmente la experiencia de salvación. Al contrario, justamente en esa situación histórica se deja oír el clamor al Dios liberador. Un «recuerdo peligroso» (J. B. Metz) evoca las experiencias de Israel, siempre vigentes y cuyo cumplimiento no está aún del todo saldado. Precisamente los versículos centrales del Exodo constituyen la *biblia pauperum* de Latinoamérica:

> Los israelitas seguían lamentándose de su servidumbre y clamando; su grito de socorro, salido del fondo de su esclavitud, llegó a Dios. Dios oyó su gemido... y el Señor dijo: He visto muy bien el sufrimiento de mi pueblo en Egipto, y he escuchado las quejas que le arrancan los capataces de las obras. Conozco bien su angustia. Yo he bajado para liberarlo de la mano de los egipcios y hacerle subir de ese país a una tierra buena y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel... (Ex 2, 23s; 3, 7s).

Sólo Dios puede librar de esta situación que humanamente no tiene salida ni deja margen a la esperanza; sólo él puede satisfacer el ansia de justicia, libertad y salvación de unas personas oprimidas.

Los teólogos de la liberación ven una «correspondencia de relaciones» entre el pueblo de Israel y los pueblos de Latinoamérica; es decir, la relación de la situación política de Israel oprimido con su fe en Dios es análoga a la relación de la situación latinoamericana actual de los pobres con su fe en Dios [111]. Por razón de esta analogía de relaciones cabe combinar la actual necesidad social de «liberación» de la dependencia con la esperanza cristiana tradicional de «redención» por Dios. Esto debe hacerse anticipando a nivel simbólico-real (en la liberación política y en la liberación cultural que sustenta a la primera y referida al «hombre nuevo» y su nueva conciencia) la redención teológica del pecado y de la muerte, que posibilita todo quehacer liberador histórico y lo consuma en el reino trascendente de Dios. La unidad de estas tres dimensiones constituye la «liberación integral» del reino de Dios. Toda acción (explícitamente cristiana o no) que busque desde un amor desinteresado a los pobres la superación del pecado estructural y de su mentalidad contribuye muy realmente a la redención gratuita del reino de Dios.

111. Cf. Cl. Boff, *o. c.*, 244.

Aquí no se identifica en modo alguno el reino de Dios con determinados movimientos de liberación social (dejando de lado ciertos discursos de E. Cardenal y simplicaciones teológicas similares); se mantiene también la diferencia respecto a la figura definitiva y perfecta del reino de Dios, que incluye la resurrección de los muertos y una acción de Dios que trasciende radicalmente la historia. Pero este Reino se manifiesta en figuras reales de liberación que anticipan fragmentaria y parcialmente la totalidad. La historia adquiere así la dinámica de una etapa nueva, superior a nivel intrahistórico, en la que abunda más la humanidad y la justicia. La liberación fundamental por Jesucristo y la liberación universal en el reino de Dios que en ella se promete «dinamiza» la historia, no sólo de cara a su consumación definitiva en la trascendencia de la resurrección de los muertos, sino también de cara a una nueva calidad de la historia misma: haciéndose realidad una historia de libertad solidaria de todos.

Esta esperanza parece asumir de un modo nuevo el tema utópico del «interregno», la visión de un nuevo orden social humano basado en el espíritu de Cristo que todo lo conforma y gracias al cual la historia adquiere el dinamismo hacia un nivel superior dentro de sus propios límites. Pero la teología de la liberación no incurre con ello en el fallo de muchos milenaristas tradicionales que buscan una cuasi consumación de la historia *en* la historia. En la tradición milenarista no siempre aparece claro dónde reside lo cualitativamente nuevo de la consumación definitiva, más allá del interregno mesiánico. La teología de la liberación hace, en cambio, una clara distinción entre el anticipo intrahistórico y simbólico-real y la consumación definitiva y trascendente del reino de Dios. Tiene en cuenta con mucho mayor realismo, para el tiempo de la historia, tanto las estructuras de la realidad ineliminables a nivel intrahistórico (por ejemplo, la posibilidad siempre latente de destrucción en la naturaleza y los fenómenos resultantes de sufrimiento, enfermedad y muerte, etc.) como también la libertad permanente del ser humano para el pecado. Tampoco excluye la prepotencia del pecado en determinadas situaciones históricas y la impotencia del amor frente a él; pero confía en el poder superior de este amor «impotente», porque cree en la presencia del Espíritu de Cristo y en su fuerza vivificante, capaz de resucitar muertos pese a nuestro débil amor.

Esto no significa la creencia en un «progreso» gradual de la historia desde el pecado hacia el amor; la teología de la liberación conoce los conflictos y las aporías que permanecen e incluso se agudizan en el plano intrahistórico.

En analogía con la historia de Jesús, la historia de aquellos que le siguen está inexorablemente bajo el signo de la cruz, es decir, del fracaso empírico del amor, y bajo el signo de su triunfo escatológico sobre el pecado y la muerte. La dinámica de liberación y de justicia implantada por Cristo en nuestra historia no se manifiesta en un progreso rectilíneo, sino en una constante superación de situaciones conflictivas, donde aparece viva la confianza inquebrantable en una comunidad (en modo alguno perfecta, pero) cualitativamente mejor, más humana, con formas fraternas de solución de conflictos. «En este sentido no es realista luchar por una sociedad sin clases, absolutamente fraternal y libre de conflictos. Es realista, en cambio, la lucha por una forma de convivencia en la que el amor sea menos difícil, y la distribución del poder y la colaboración mejores. La comunidad debe concebirse, en consecuencia, como una mentalidad que es preciso crear, como una inspiración que permite a los hombres trabajar denodadamente para que caigan las barreras que los separan y pueda nacer una relación solidaria y recíproca entre ellos» [112].

c) *El sujeto: la Iglesia de los pobres*

El sujeto social de esta utopía que se deja liberar por Dios para emprender a su vez una acción liberadora se supone que es el pueblo de los pobres y los desamparados, que asume su propia liberación humano-cultural y política y se convierte así de modo especial en el «sacramento» de la gracia liberadora de Dios para el mundo. El sujeto histórico preferido de la acción gratuita de Dios no es una Iglesia (paternalista) para los pobres, sino la Iglesia (explícita o anónima) de los pobres. Con ello, la presencia de la salvación no se ciñe a los pobres, pero esa salvación tiene en ellos a nivel intrahistórico el inicio de su acción, es decir, busca la liberación de los ricos y los opresores de su aprisionamiento dentro de las estructuras de pecado. Se hace fecunda en ellos cuando realizan un «cambio de posición» dentro de su situación

112. L. Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche*, 16.

social: cuando trabajan en solidaridad consciente y práctica con los pobres en la modificación profunda de las estructuras de pecado [113]. En esta esperada solidaridad de pobres y ricos adquiere una concreción intrahistórica plena la voluntad salvífica universal de Dios y, en consecuencia, su «soberanía» y su «Reino».

En Latinoamérica se intenta practicar esta solidaridad, sobre todo, en las denominadas «comunidades de base». El término designa un fenómeno muy complejo; en líneas generales se puede describir como la unión de varios grupos pequeños (a menudo en el marco de una parroquia y «animados» por colaboradores de pastoral) que constan en su mayor parte de cristianos de las capas sociales bajas y que se reúnen periódicamente para orar en común, escuchar la palabra de Dios, intercambiar experiencias sobre su fe y su situación vital y actuar juntos en el ámbito de la vida religiosa y social. Estas comunidades se consideran como «Iglesia del pueblo», en referencia a los pobres, los humildes, las víctimas del sistema. Este concepto no se opone primariamente a lo oficial, la jerarquía y la institución (con arreglo al modelo corriente: «Iglesia de abajo e Iglesia de arriba»), sino que aparece contrapuesta a una Iglesia de los estamentos medios y altos, cuya vida eclesial suele discurrir entre las formas tradicionales del culto divino y de la pastoral sacramental y que forman parte socialmente de los beneficiarios o incluso protagonistas del sistema político. Tales comunidades de base intentan, como «Iglesia del pueblo», o bien integrar la religiosidad popular o evangelizarla.

No rechazan en modo alguno la estructura jerárquica de la Iglesia, pero no la consideran como el principio de orden primario de esta Iglesia. Esta función recae en la comunión fraterna de todos los creyentes. Por eso, no es tanto la vida sacramental lo que da la imagen de la comunidad (téngase en cuenta la extrema escasez de clero), sino mucho más la escucha común de la palabra de Dios, el diálogo y la acción social y política. No obstante, esta forma de Iglesia se llama teológicamente Iglesia porque es una comunidad local en la cual (según *Lumen gentium* 26) está presente la Iglesia universal y se realiza en sus servicios fundamentales (*martyria, leiturgia, diakonia, koinonia*). Por eso

113. Cf. Cl. Boff, *o. c.*, 269-277.

se atribuye especial valor a la transformación gradual de toda la Iglesia en una red universal de tales comunidades de base u otras similares, pero también (como camino hacia ellas) a la relación mutua entre tales comunidades de base y la Iglesia institucional y jerárquica: ésta se ocupa de sus ministerios, su tradición, sus sacramentos, su profesión de fe para la «continuidad, la identidad católica y las comunidades de unidad y de base» [114]; aquéllas, en cambio, dan a la forma tradicionalmente institucionalizada de la Iglesia (a modo de «levadura» o de polo dialéctico) la necesaria orientación evangélica hacia «los más pequeños de los hermanos y hermanas de Jesús», para que no estén primariamente al servicio de la clase acomodada, sino que haga suyos los intereses de los pobres y se convierta así realmente en una «Iglesia de los pobres» universal.

A diferencia de los movimientos utópicos tradicionales en la Iglesia, ni las comunidades monásticas, órdenes religiosas o movimientos afines, ni grupos de oposición intraeclesial o grupos de resistencia distanciados de la gran Iglesia o elitistas son aquí el sujeto de la esperanza cristiano-utópica del reino de Dios. El hecho de que ciertas comunidades en las que empieza a tomar forma la «Iglesia de los pobres» sean sujetos concretos de esta utopía parece conjurar los peligros que surgieron siempre en la historia de tales movimientos: tanto el peligro de la creciente escisión en grupos cada vez más radicales y marginados de la sociedad, como el peligro de la frustración permanente que suele atacar a los grupos de oposición fijados en la resistencia intraeclesial; por último, el peligro de domesticación y adaptación eclesial, cuando no aparecen ya como un polo dinamizador dentro de la gran Iglesia, sino únicamente como una posible forma de existencia eclesial entre otras muchas (en una línea muy burguesa y liberal).

Si cuajaran entre nosotros esos nuevos planteamientos en el terrero práctico y teórico, la Iglesia de nuestro continente podría aparecer también con mayor claridad como promotora de las esperanzas utópicas de los hombres. No necesitaríamos dejarlas en manos de cualquier partido o movimiento radical, para limitarnos frente a ellos al futuro trascendente del reino de Dios;

114. L. Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche*, 19.

podríamos anticipar, como Iglesia, al resto de la sociedad la posibilidad de un modo de convivencia cualitativamente nuevo, humanizado, en esta tierra si viviéramos más decididamente de la fuerza actual del Espíritu de Cristo que resucita a los muertos.

Como conclusión de este capítulo expondré esa teología de la historia clásica que sigue ofreciendo el criterio normativo para cualquier crítica intraeclesial a estos y otros esquemas utópicos similares que hemos abordado hasta ahora.

III. «La ciudad de Dios» en Agustín: el modelo básico de recepción eclesial del reino de Dios

1. *La situación histórica y la intención capital de la obra* [115]

El año 410 se produjo el tercer ataque de Alarico y sus godos contra Roma; a lo largo de tres días y tres noches asaltaron y saquearon la ciudad. El suceso conmocionó a todas las gentes del área mediterránea: la Roma eterna e invencible había caído. Esta caída provocó también una gran incertidumbre teológica. Así argumentaban, por ejemplo, los romanos que seguían fieles al paganismo: los cristianos con su nueva creencia son los culpables de este desastre; la caída de Roma es una señal de la ira de los antiguos dioses por el repudio oficial del culto romano; Roma quedó intacta mientras permaneció bajo su protección. Los cristianos, por su parte, se mostraron acobardados: ni la presencia en Roma de la tumba de los príncipes de los apóstoles, Pedro y Pablo, que había hecho de esta ciudad el centro de la cristiandad, le evitó quedar destruida y humillada. ¿Dónde queda ahora el

115. San Agustín, *La ciudad de Dios*, Madrid 1958; W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchung zur Entstehung des Christentums und zu Augustins «Bürgerschaft Gottes»*, Stuttgart 1951; K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, 148-59; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954; E. Stakemeier, *Civitas Dei. Die Geschichtstheologie des hl. Augustinus als Apologie der Kirche*, Paderborn 1955; B. Lohse, *Zur Eschatologie des Älteren Augustin (De civ. Dei 20, 9)*: Vigiliae Christianae 21 (1967) 221-240; E. Mühlenberg, *Augustin - die schöpferische Grundlage der Tradition*, en C. Andresen (ed.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* I, Göttingen 1982, 432-445; P. Brown, *Augustinus von Hippo*, Frankfurt-Main ²1982.

monumento de los apóstoles? ¿dónde el privilegio de ser el corazón y el centro de la Iglesia?

A tales lamentos e interrogantes respondió Agustín, en un primer momento, con una polémica de cariz retórico. Contra los reproches de los paganos recuerda que la decadencia política y moral había comenzado mucho antes de su cristianización: en la época republicana. Agustín remite a Salustio y su crítica de Roma. Intenta también despejar las dudas de los cristianos haciéndoles desviar la vista de Roma, varias veces incendiada, para dirigirla a su verdadera patria en Dios. ¿Por qué consternarse por este acontecimiento?

Pero Agustín advirtió pronto que por esa vía ayudaba poco a los cristianos. La perplejidad de los fieles era mucho más profunda; se trataba en realidad del tema fundamental de la acción de Dios en la historia y del sentido cristiano de la historia en general. Por eso el año 413, casi sexagenario, empezó a redactar su gran proyecto de una teología cristiana de la historia, sentando así las bases de casi todas las concepciones posteriores en esta materia. Esta magna obra abarca veintidós libros. Comprende dos partes: los diez primeros libros incluyen una apologética destinada a deshacer las objeciones del paganismo religioso contra el cristianismo; los doce libros de la segunda parte ofrecen una exposición positiva de la idea cristiana de la historia.

En la segunda parte, Agustín impugna especialmente (sin referencias explícitas) la ideología oficial del imperio constantiniano tal como había sido difundida por los historiadores Eusebio, Prudencio y Orosio. A juicio de Agustín, la Roma cristiana mantiene desde Constantino una perfecta continuidad con el antiguo imperio. La única diferencia consiste en que el imperio admite ahora la verdadera religión y la verdadera moral, y representa así el imperio pacífico de Cristo en la tierra. Casi todas las esperanzas escatológicas se han cumplido ya con el imperio cristiano-romano; la paz universal de Dios y el imperio romano forman, pues, desde Constantino una unidad indisoluble. Esto se refleja también en la doctrina de esos teólogos, doctrina caracterizada por una estrecha combinación entre monoteísmo teológico y monarquía política. Contra esta ideología de legitimación del imperio cristiano-romano esboza Agustín su teología del «Estado de Dios».

2. *Las ideas escatológicas fundamentales*

a) *Visión neoplatónica de la historia y fe cristiana*

La combinación de estas dos tradiciones confiere un colorido especial a la obra en la perspectiva de la historia de las ideas. Del neoplatonismo de Plotino deriva la idea de que la historia del individuo y de la humanidad en conjunto constituye esencialmente una alienación. El origen de la historia individual y social de los hombres radica para Agustín en un plan eterno de Dios que se realiza en la creación. Este plan se lleva a cabo desde el principio en la tierra; pero el camino histórico en la tierra degenera, por culpa de los hombres, en un camino de progresiva desviación de Dios y, por ende, de la verdad y del amor. El hombre se enajena de sí mismo al alejarse de Dios, es decir, se atrofia y consume en busca del honor, del poder, del placer y del abuso de todos los bienes. Pero en medio de esta enajenación la misericordia de Dios le muestra ya desde el principio un camino que le libra de ella y le reconduce a Dios como meta trascendente y celestial de la historia. Este camino es la fe.

El origen y la meta de la historia terrena están, pues, en un más allá que trasciende a la historia: en Dios y en su predestinación eterna, supratemporal. Por eso la historia misma no puede ser sino un «intervalo», la peregrinación (*peregrinatio*) en tierra extraña, el caminar entre estos dos polos: el plan original de Dios con los hombres en la creación y la realización definitiva de este plan en la consumación escatológica del mundo el último día. Agustín describe en las «Confesiones» el camino cristiano del individuo desde la autoalienación, lejos de Dios, al autoencuentro en Dios (= *conversio*). En la *civitas Dei* traza la misma línea de movimiento —desde la autoalienación por el alejamiento pecaminoso de Dios al autoencuentro en Dios— en una dimensión de historia social y universal[116].

Dentro de la visión neoplatónica de la historia interviene aquí una idea específica de teología cristiana: la decisión entre fe

116. Cf. H. U. von Balthasar, *Einleitung zu Augustinus, Die Gottesbürgerschaft*, 16; cf. también M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte*, München 1964, 59-79: al hilo de la teología de la historia de Tomás de Aquino elabora la fórmula neoplatónica *egressus-regressus*.

e increencia como único criterio válido que cualifica teológicamente a la historia. La historia como peregrinación entre dos polos trascendentes adquiere su sentido teológico propio cuando representa el campo de lucha y de opción en pro o en contra de Dios, en pro o en contra de la fe en Jesucristo, en pro o en contra de la aceptación de la misericordia de Dios. En esta alternativa teológica está precisamente el origen de la idea de las dos «ciudades» (hoy diríamos más bien «sociedades»): la ciudad de Dios (*civitas Dei*) y la ciudad terrena (*civitas terrena*). La ciudad de Dios, que tiene en el mundo trascendente y celestial de Dios su auténtica realidad «ideal», está formada en la historia terrena por aquellos que se dejan convertir por Dios de su alienación y retornan a él, que viven en suma del amor de Dios. La ciudad terrena se compone, en cambio, de aquellos que viven aquí (a ejemplo de Lucifer y de su reino) conforme a sus máximas dentro del espíritu de amor propio y no se dejan liberar por Dios de su autoatrofia, de su autoafirmación incondicional. Esta alternativa teológica entre fe e increencia en Agustín se combina, por una parte, con la idea antigua de la *polis* y su unidad de política y religión; y, por otra, con la imagen veterotestamentaria de la ciudad santa de Jerusalén, que representa una realidad histórico-política y se anhela como tal en la esperanza escatológica de Israel y de la Iglesia como «nueva Jerusalén» que desciende del cielo.

Citemos algunos textos de Agustín para la caracterización de ambas ciudadanías:

> Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloría en sí misma, y la segunda en Dios, porque aquélla busca la gloria de los hombres, y ésta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria, y ésta dice a su Dios: 'Vos sois mi gloria y el que me hace ir con la cabeza en alto'. En aquélla, sus príncipes y las naciones avasalladas se ven bajo el yugo de la concupiscencia de dominio, y en ésta sirven en mutua caridad, los gobernantes aconsejando y los súbditos obedeciendo. Aquella ama su propia fuerza en sus potentados; y ésta dice a su Dios: 'A ti he de amarte, Señor, que eres mi fortaleza' (XIV, 28) [117].

117. Citado según san Agustín, *La ciudad de Dios*, 985s.

Siendo tantos y tan grandes los pueblos diseminados por todo el orbe de la tierra, tan diversos en ritos y en costumbres y tan variados en lengua, en armas y en vestidos, no formen más que dos géneros de sociedad humana, que podemos llamar, conformándonos con nuestras Escrituras, dos ciudades. Una es la de los hombres que quieren vivir según la carne, y otra la de los que quieren vivir según el espíritu, cada una en su paz propia. Y la paz de cada una de ellas consiste en ver colmados todos sus anhelos (XIV, 1) [118].

Mas los adoradores y amadores de esos dioses, cuya bellaquería y maldades se glorían de imitar, en manera alguna procuran que la república no sea pésima y disolutísima. Subsista ella —dicen—, florezca abundante en riquezas, gloriosa en victorias o, lo que es más felicidad, asegurada en la paz. ¿Y a nosotros qué? Lo que más nos importa es que cada uno acreciente más sus riquezas, que provean a los diarios despilfarros, por los cuales el que tenga mayor poder someta así a los más ruines. Que los pobres obedezcan a los ricos por saciar su hambre y que a su amparo gocen de una tranquila ociosidad. Que los ricos abusen de los pobres para sus clientelas y para satisfacción de su fausto. Que los pueblos aplaudan no a los servidores de sus intereses, sino a los proveedores de sus placeres. Que no se les mande cosa dura ni se les prohíba cosa impura. Que los reyes no se curen de cuán buenos, sino de cuán serviles vasallos tienen. Que las provincias sirven a los reyes, no como a enderezadores de las costumbres, sino como a dueños de sus bienes y proveedores de sus deleites, y que los honren no sinceramente, sino que les teman con doblez y servilismo. Que las leyes castiguen más a quien daña la viña ajena que a a quien perjudica la vida propia. Que a nadie se lleve ante el juez, sino a quien dañare o importunare la hacienda ajena, la casa o la salud, o a alguien contra su voluntad. Que en los demás haga cuanto le plazca, o con los suyos, o de los suyos, o de cualquiera que quisiere. Que abunden las mujeres públicas, así para todos los que quisieren gozarlas como de un modo especial para quienes no puedan tenerlas en privado. Que se edifiquen anchurosos y suntuosos palacios; que con frecuencia se celebren opíparos convites, y que donde a cada uno más gusto le diere o tuviere más oportunidad, de día y de noche, se juegue, se beba, se invite, se gaste. Que reine por doquier estrépito de bailes. Húndanse los teatros al griterío de una lujuriante alegría y de todo género de placeres bestiales y torpísimos. Que a quien no gustare esta felicidad, sea tenido por enemigo público, y cualquiera que intentare alterarlo o quitarlo, apártelo la multitud licenciosa, échelo de su patria, quítelo de en

118. *Ibid.*, 921.

medio de los vivientes. Ténganse por verdaderos dioses los que pusieron al alcance de los pueblos esta felicidad y, una vez alcanzada, la han mantenido. Adóreseles según quisieren; pidan, como se le antojare, juegos que puedan tener con sus adoradores o de sus adoradores, con tal que hagan que para su felicidad nada se tema del enemigo, nada de la peste, nada de calamidad alguna (II, 20) [119].

¿Qué otra son los reinos, cuando les falta la justicia, sino grandes bandas de ladrones? Y las bandas de ladrones no son otra cosa que pequeños reinos. También ahí hay una multitud de hombres que están al mando de un jefe, se reúnen en comunidad por estipulación y se reparten el botín por acuerdo firme. Cuando esta banda crece tanto con la adición de gente degenerada que llega a ocupar localidades, funda poblados, conquista ciudades y sojuzga naciones, adopta sin más el nombre de reino, lo que no le priva de codicia, pero le da derecho de impunidad. De ahí lo certero y veraz de la respuesta que dio un pirata capturado a Alejandro Magno. Cuando el rey preguntó al hombre si no se daba cuenta de que sembraba la inseguridad en el mar, le contestó con franqueza descarada: '¿Y tú no te das cuenta de que siembras la inseguridad en la tierra?'. A mí me llaman pirata porque lo hago con una pequeña embarcación. Tú lo haces con una gran flota y te llaman Imperator.

Estas dos «sociedades» existen ya desde Caín y Abel como realidades intrahistóricas: el fratricida Caín es el primer ciudadano terreno; con su crimen se convierte en el fundador de los imperios y Estados terrenos, en los que «aparece» este principio del poder, del ejercicio de la soberanía y de aplicación de la violencia. Abel, en cambio, es el primer ciudadano del Estado de Dios; no fundó ningún Estado organizado, sino que vive en sus sucesores como peregrino y extraño entre los reinos terrenos. Su verdadera ciudadanía es trascendente y celestial:

Cuando las dos ciudades emprendieron su curso evolutivo, por nacimientos y muertes sucesivas, nació primero el ciudadano de este mundo y luego el peregrino del siglo, que pertenece a la ciudad de Dios. A este le predestinó la gracia, la gracia le eligió; ella le hizo peregrino del suelo y ciudadano del cielo... Formó primero el vaso en ignominia y luego el vaso en honor... La Escritura dice que Caín fundó una ciudad y que Abel, como peregrino, no la fundó. Porque la ciudad de los santos trae su origen de arriba, aunque enjendra

119. *Ibid.*, 167s; la actualidad de este texto para nuestra sociedad occidental de hoy es sorprendente.

aquí ciudadanos, en los que peregrina hasta que llegue el tiempo de su reinado» (XV, 1)[120].

La *civitas Dei* y la *civitas terrena* están así indisolublemente unidas en el plano intrahistórico; la *civitas Dei* se mueve dentro de la *civitas terrena*; ésta constituye su extranjería histórica y concreta, el lugar de su peregrinación. Pero teológicamente se hallan rigurosamente separadas. La *civitas Dei* está «en» el mundo, pero no es «del» mundo. Porque los reinos y la sociedad con su ética y su política (Agustín tiene presente sobre todo el Imperio romano) como figura (no necesaria, pero sí fáctica) del principio espiritual del amor propio y de su realización trascendente en el reino espiritual de Satanás no son ningún lugar teológico de salvación. La salvación acontece únicamente allí donde un ser humano llega a la fe y obra a partir de ella.

Por eso el verdadero «progreso» en la historia sólo se produce en el caminar fiel e infatigable de los peregrinos hacia la meta eterna, en la conversión realizada mediante el despego de la *civitas terrena*. Ahí se pone de manifiesto el progresivo distanciamiento entre fe e increencia, entre Cristo y Anticristo, distanciamiento que llevará un día a la separación eterna entre salvados y condenados (Agustín rechaza así la doctrina de los alejandrinos, especialmente de Orígenes, sobre la reconciliación y la armonía universal). No aparece clara en Agustín una relación positiva creadora entre *civitas Dei* y *civitas terrena*, entre la fe como salvación otorgada por Dios y la acción histórica en la tierra. Más bien se combinan en él las tendencias dualistas del neoplatonismo (trascendencia-historia) y de la apocalíptica judeo-cristiana (fe-increencia). Cierto que la fe representa una irrupción de la trascendencia de Dios en la historia; pero la sociedad terrena del Estado universal sigue siendo para Agustín el lugar de la increencia, la «extranjería» que la fe ha de sufrir y recorrer e incluso utilizar *—uti—* en lo posible, mas no gozar *—frui—*. Sobre la posibilidad de una «sociedad cristiana» observa Agustín:

Si los reyes de la tierra y los pueblos todos, los príncipes y todos los jueces de la tierra, los mancebos y las vírgenes, los mozos y los ancianos, todos los de edad capaz de uno y otro sexo, y aquellos a quienes

120. *Ibid.*, 996.

> se dirige Juan el Bautista, y los publicados y los soldados, oyeran y al mismo tiempo pusieran en práctica sus preceptos sobre las costumbres justas y santas, la república no solamente ornaría con su felicidad los páramos de la presente vida, sino que ascendería hasta la cumbre misma de la vida eterna para reinar allí en bienandanza no perecedera. Pero, porque éste oye y aquél desprecia, y la mayoría son más amantes del halago de los vicios que de la útil aspereza de las virtudes, a los siervos de Dios, ora sean reyes, ora príncipes, ricos o pobres, libres o esclavos, de cualquiera sexo, se les manda que toleren, si fuere necesario, a esa república aun pésima y disolutísima. Se les manda, además, que por esta tolerancia conquisten un lugar muy glorioso en aquella muy santa y muy augusta corte de los ángeles, en aquella república celestial, donde la ley es la voluntad de Dios (II, 19)[121].

Aunque Agustín sostiene firmemente la unidad y bondad de la creación frente al maniqueísmo, sin disociarla en dos principios fundamentales (bueno-malo), se interesa mucho más por la polarización histórica y fáctica entre fe e increencia, que determina la oposición irreconciliable entre *civitas Dei* y *civitas terrena* tanto en el mundo supraterreno de las potencias buenas y malas como en su figura terrena. Una función positiva de la ciudad secular y provechosa para la ciudad de Dios consiste simplemente en poder servir de condición-marco y de ejemplo para una convivencia intramundana bien lograda en la paz y la justicia, para acicate de todos aquellos que bajo el signo de la fe y de la *civitas Dei* son mucho más capaces de llevar una vida bien lograda (incluso a nivel intramundano). Hay que añadir el papel «educativo» que ejerce el Estado terreno, al promover involuntariamente con su ejemplo negativo y con su abierta hostilidad el Estado de Dios. Pero la perspectiva fuertemente dualista de Agustín no parece permitir la atribución a la acción estatal y social de una relevancia realmente teológica y salvífica, como aporte aquí en la tierra (en sentido simbólico-real) a la construcción de la ciudad de Dios desde la fe. Su aversión a la teología de la antigua religión romana y a la ideología cristiano-constantiniana, en una equiparación excesiva, imposibilitaba esa posición mediadora.

121. *Ibid.*, 166s.

b) *«Ecclesia permixta»: utopía domesticada*

Lo expuesto podría dejar la impresión de que la *civitas Dei* es un asunto puramente espiritual, una sociedad de almas piadosas que siguen su senda oculta en medio de un mundo perverso. Pero no es esa la intención de Agustín. Como hombre de Iglesia ocupado cada vez más, en años posteriores, con las cuestiones de la Iglesia concreta, es capaz de combinar su teología de la historia con la eclesiología. Esto significa que la *civitas Dei* se identifica en buena parte con la Iglesia histórica, mas no del todo; aunque los términos *civitas Dei, regnum Die, regnum Christi* o *ecclesia* sean intercambiables en muchos pasajes, no se da una plena identidad entre ellos. La relación parece consistir en lo siguiente: «La Iglesia es el Estado de Dios que camina a su consumación» [122]. Es decir, en un aspecto muy concreto hay identidad entre Iglesia y ciudad de Dios: en lo que respecta a la verdadera esencia de la Iglesia y a su meta escatológica, en la que llegará a realizarse perfectamente su verdadera esencia. La Iglesia es *civitas Dei* porque y en tanto que realiza ya ahora el reino de Dios y de su Cristo en todos aquellos que creen, esperan y aman verdaderamente, y también —sobre la base de éstos— en su propia estructura jerárquica. Al mismo tiempo está aún en camino de hacer realidad plena este Reino, sin mezcla de desobediencia e increencia en sus propias filas.

La ciudad de Dios es, pues, un concepto más amplio; su contenido real va más allá de la Iglesia empírica e institucional. Abarca a todos los justos desde Abel, incluyendo por tanto a personas que están fuera de la Iglesia institucional. Esta es la «apariencia» histórica concreta de la *civitas Dei*, tanto en el sentido de sacramento, de representación histórica de la realidad suprahistórica, como en el sentido neoplatónico de ocultación de esta realidad trascendente en su figura histórica. Porque la Iglesia es ya ahora la comunidad de los verdaderos creyentes y porque es también, todavía, la *ecclesia permixta*, donde conviven justos e injustos (cf. la parábola de la cizaña y el trigo, que ahora crecen juntos y sólo el día de la siega serán separados); se identifica realmente con la *civitas Dei*, mas no en sentido pleno. Sólo

122. E. Lewalter, *Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustinus*: ZKG 53 (1934) 39.

cuando desaparezca esta mezcla encontrará la Iglesia su verdadera figura y, con ella, su identidad perfecta con la ciudadanía de Dios. Escribe Agustín:

> ... responda a sus enemigos la familia redimida de Cristo Señor y la ciudad peregrina de Cristo Rey. Pues acuérdese que entre sus mismos enemigos están ocultos algunos que han de ser conciudadanos, porque no piense que es sin fruto, aun mientras anda entre ellos, que sufra a los que la odian hasta que, finalmente, se les declaren y manifiesten. Así como también la ciudad de Dios, mientras peregrina en este mundo, contiene a algunos del número de aquellos que, estando unidos con ella por la comunión de los sacramentos, no se han de hallar con ella en la heredad eterna de los santos, que están ocultos en parte y en parte manifiestos y que, a una con los mismos enemigos, no vacilan en murmurar de Dios, cuyo sello ostentan, y que ora con ellos colman los teatros, ora con nosotros llenan las iglesias. De la enmienda de algunos de estos tales mucho menos se debe desesperar, ya que entre los mismos manifestísimos adversarios encúbrense amigos predestinados, desconocidos aún para sí mismos. Confusas andan y mezcladas entre sí en este mundo estas dos ciudades hasta que el juicio final las dirima (I, 35) [123].

¿Cuándo sucederá esta separación? ¿dentro de la historia o al término de ella? Aquí empieza el debate de Agustín con los milenaristas, que esperan como última fase de la historia un reino de Cristo en la tierra durante mil años con sus santos, es decir, con los verdaderos creyentes. Agustín compartió aún esta esperanza en su juventud:

> El día octavo designa la nueva vida al final del mundo: El séptimo, el futuro descanso de los santos en esta tierra. El Señor reinará con sus santos en la tierra, como dice la Escritura, y tendrá una Iglesia a la que no accederá ya ningún malo, que estará apartada y purificada de toda mancha de pecado; a esta Iglesia se refieren esos ciento cincuenta y tres peces (Jn 21, 11)... Porque la Iglesia aparecerá primero en gran pureza, dignidad y justicia. Entonces no será ya posible engañar, mentir o que el lobo se disfrace de piel de oveja [124].

El reino perfecto de Cristo comenzará, pues, en una Iglesia futura; la premisa para ello es que Satanás sea encadenado, por-

123. Cf. San Agustín, *La ciudad de Dios*, 126.
124. *Sermo* 259, 2: PL 38, 1197.

que entonces pueden ser exclusivamente las personas santas y creyentes las que pertenezcan a la Iglesia. Esto ocurrirá en la historia presente, antes del fin del mundo.

Agustín abandonó más tarde esta posición. Sigue defendiendo que el reino de Cristo y de los suyos está condicionado al encadenamiento de Satanás (cf. Ap 20, 2). Pero el encadenamiento de Satanás significa ahora que Cristo desarmó ya al diablo en cuanto que éste carece ya de todo poder sobre aquellos que siguen a Cristo y a los que Dios ha predestinado a la salvación. En ellos y con ellos reina Cristo ya desde ahora, desde su primera venida. La Iglesia como cuerpo de Cristo es ya el reino de Cristo milenario (= símbolo de la perfección). El reino subsiguiente al fin de la historia adoptará otra figura, una vez pasado el tiempo del examen y la prueba, cuando los ataques de los increyentes hayan acabado dentro y fuera de la Iglesia y quede separada la cizaña del trigo. Pero el reino de Cristo se realiza ya fundamentalmente en la Iglesia real de este tiempo. Un grado cualitativamente nuevo del reino de Cristo —sin mezcla ni hostigamiento por los malos— se alcanzará únicamente en el *más allá* de la historia, en la consumación de la *civitas Dei*. Entonces se hará patente definitivamente la cualidad teológica de la historia: su polaridad, preestablecida por Dios, entre fe e increencia, única fuerza teológicamente relevante que configura la historia.

La grandeza de este esquema consiste sin duda en que combina la promesa del reino de Dios y su anticipación histórica con un sujeto histórico totalmente real. La promesa no está reservada simplemente a un grupo fanático e iluso de «puros» o «justos». Frente a los donatistas y frente a la permanente tentación de todos los rigoristas de arrancar la cizaña de la Iglesia prematuramente, san Agustín y después de él la tradición eclesial se aferran a la realidad histórica de la *ecclesia permixta* como el verdadero sujeto de la promesa del reino de Dios [125].

125. Los adversarios de esta posición interpretan diversamente, como es obvio, la «cizaña» en la Iglesia según el punto de vista y el espíritu de la época, ya sean los cristianos de mero nombre o que escandalizan con su vida anticristiana, o los jerarcas feudales, o los poderosos de la sociedad que perpetúan la injusticia de un sistema, o los ciudadanos aburguesados que apagan el espíritu en la Iglesia, o los teólogos modernizantes que confunden la fe de los «simples fieles». Casi siempre se entiende por tal «cizaña» la misma tentación de hacer que surja una Iglesia «pura» «arrancando la cizaña», una Iglesia que sea una

Hemos señalado ya los límites de esta posición en apartados anteriores: ¿no se despoja aquí a la Iglesia de su dinámica intrahistórica en favor de una orientación trascendente hacia el estado de consumación en el más allá? ¿no se domestica demasiado el potencial utópico del cristianismo, que anhela una Iglesia más acorde a los tiempos en la historia y puede irradiar desde ahí un orden social más humano en este mundo? ¿no provoca forzosamente esa estrecha conexión entre escatología y eclesiología la oposición de grupos de cristianos más radicales, que desean representar la promesa del reino de Dios fuera de la Iglesia e incluso en contra de ella?

El dilema de la utopía cristiana consiste exactamente en eso: consumirse entre un sectarismo elitista y una nivelación en la gran Iglesia. Un camino viable parece residir en el modelo antes esbozado de movimientos de renovación intraeclesial de los más diversos matices: dejar que la esperanza en el reino de Dios adquiera por sí misma una figura social dentro de la Iglesia, pero en una polaridad permanente (pacífica o conflictiva) con la Iglesia universal, e influir así en sentido renovador y dinamizador en la Iglesia entera y en el entorno social.

reproducción brillante de la Jerusalén celestial. Pero ese rigorismo es totalmente contrario al espíritu de Jesús y por tanto a una Iglesia hecha a la medida del Espíritu. Porque es justamente la paciencia del amor (cf. 1 Cor 13) la que ayuda a soportarse unos a otros y estimula de ese modo a esa conversión que mantiene a la Iglesia en constante movimiento hacia una imagen más lograda del reino de Dios.

III
LA ACTUALIZACION: FUNDAMENTACION SISTEMATICA DE UNA ESPERANZA CRISTIANA RESPONSABLE HOY

INTRODUCCION

1. *El método*

Hemos mostrado, en la segunda parte, la fundamentación histórica de nuestra esperanza actual. Ella tiene sus raíces históricas en el acontecimiento de Cristo (incluyendo su prehistoria veterotestamentaria y la historia de su influencia eclesial). Sin indicarlo siempre expresamente, hemos podido ver que determinadas formas de esperanza cristiana actual (cf. primera parte), con sus diversos matices, están en la línea histórica de la esperanza judeo-cristiana recibida en la Iglesia universal. De ese modo muestran su «verdad» en el sentido de correspondencia histórica entre la esperanza actual y el acontecimiento originario que la fundamenta (cf. las observaciones introductorias sobre el método de nuestro tratado) [1].

Se trata de abordar ahora la pregunta sistemática que estaba ya presente como horizonte interrogador: ¿hasta qué punto se ajusta nuestra esperanza actual, no sólo en su continuidad histórica, sino también en su contenido material, a la promesa germinada en Jesucristo, que la Iglesia mantuvo viva y que puede despertar una esperanza liberadora para nuestra situación histórica actual? ¿cómo habrá que practicar hoy y articular teológicamente la esperanza cristiana para que se ajuste a esa esperanza suscitada por la «promesa» del acontecimiento de Cristo en los más diversos tiempos de la historia eclesial y cargada siempre de futuro?

1. En cuanto a la forma de «esperanza en la revancha apocalíptica» (analizada ya en la primera parte), es cierto que puede exhibir una larga tradición eclesial, pero a tenor de la historia global de la esperanza bíblica y eclesial y del criterio sistemático de esta tercera parte, debe rechazarse como inadecuada (*y por tanto «falsa») en relación con el contenido objetivo del acontecimiento* global de Cristo con su actualización hoy.

Las ideas sobre el reino de Dios y sobre su futuro de reconciliación universal se han transformado y ampliado constantemente a tenor de la situación histórica; ellas son la materialización —condicionada temporalmente, pero necesaria— de esa actitud básica de la esperanza que nace de la fidelidad de Dios experimentada en nuestra historia. Esta esperanza «fundamental» perdura en todos los cambios históricos como respuesta a la promesa permanente de reconciliación definitiva. En ella encuentra la comunidad de los que esperan, a través de todos los tiempos y espacios, su identidad social como Iglesia de Jesús de Nazaret resucitado y de su promesa sobre el reino de Dios. ¿Qué praxis, qué ideas, qué lenguaje y qué teoría teológica se ajustan hoy a esta esperanza? Si determinados modos de esperanza actuales han de ser «verdaderos» en sentido sistemático-crítico, deben responder, en nuestra situación histórica, a esta esperanza propia de la Iglesia, respirar el espíritu de Jesús de Nazaret resucitado y de su fuerza salvadora y liberadora.

Es obvio que hay diversas respuestas según el modo de considerar la correspondencia entre la esperanza cristiana y la situación histórica actual; concretamente, el juicio sobre esta última puede ser siempre plural y controvertido. Intentamos en esta tercera parte exponer un modo de esperanza válido para hoy (no el único posible, sin duda). Esa esperanza sabe que está comprometida, por una parte, con la tradición histórica de la Iglesia y armonizada, por otra, con ese análisis de la situación de nuestro tiempo consignado en el documento conciliar *Gaudium et spes* (1965), en la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI (1967), en el documento *De iustitia in mundo* del sínodo romano de obispos celebrado en Roma (1971), en la resolución sinodal de Wurzburgo *Unsere Hoffnung* (1975), en el llamado «decreto cuarto» de la XXXII Congregación general de la Compañía de Jesús *Nuestra misión hoy. Apuesta por la fe y la justicia* (1975), y en declaraciones eclesiales similares. Lo formulado en esos escritos como esperanza cristiana para nuestro tiempo sigue, a mi juicio, los mismos criterios que legitiman la «verdad» de la esperanza en sentido sistemático, ya que destacan una vez más —en línea con la tradición profética y de Jesús— la dimensión histórico-social del reino de Dios ante una experiencia histórica en crisis profunda.

2. *Una «fórmula breve» teológica de esa esperanza*

Este modo de esperanza cristiana actual se puede resumir en una especie de «fórmula breve»:

1. Cuando seguimos a Jesús y asumimos todo su destino esperamos el futuro, aún ausente, del reino de Dios, anunciado por él como una realidad actual y que actúa permanentemente en nosotros por medio de su Espíritu. Este futuro concierne a la consumación de toda la historia humana con su entorno natural y cultural; la armonización definitiva de la realidad humana, social y natural en el reino de Dios *consumado* es el objetivo de nuestra esperanza.

2. Este reino de Dios se realiza dentro de la historia siempre que se produce por la acción del Espíritu un giro decisivo hacia la voluntad de paz y justicia de Dios, y siempre que la convivencia humana se hace tan «permeable» al reino de Dios que adquiere una figura histórica en las más diversas esferas de la vida. Este giro es especialmente urgente en nuestro tiempo; y se presiente ya su posibilidad en muchos signos. Dado que una supervivencia digna para todos en nuestro planeta aparece tan precaria como nunca en el pasado, sobre todo entre los pueblos y las clases sociales cada vez más empobrecidos, es preciso reforzar la disposición a abandonar las vías autodestructivas y buscar nuevos caminos que sirvan únicamente a esa vida humana digna para todos. En eso puede consistir la figura actual de la esperanza bíblica. A medida que se difunde esta disposición a la conversión y aumenta su eficacia social, se da mayor margen al espíritu de Dios que pretende renovar la faz de la tierra. Esta renovación se puede expresar en una «red» planetaria de «símbolos reales» del reino de Dios puestos por Jesús y que él encargó realizar a sus discípulos. Una unidad comunicativa y universalizadora de todos los símbolos reales posibles del reino de Dios es quizá lo máximo que podemos y debemos esperar en actualización histórica y materialización sensible del reino de Dios.

3. La Iglesia como comunidad de los que confían explícitamente en la promesa del reinado y reino de Dios encuentra su sentido en ser el signo social anticipatorio de esta paz universal y su justicia, siguiendo a Jesucristo crucificado y resucitado.

Y esto en un doble sentido: ella con su existencia en las más diversas razas, naciones y clases puede ser modelo (aunque a menudo sólo fragmentario) de unidad universal. Además colabora con todos los hombres de «buena voluntad» en un futuro humano digno para todos y en esta unidad universal de los símbolos reales del reino de Dios. Porque la figura histórica de este Reino no se circunscribe a las fronteras institucionales de la Iglesia. La Iglesia da el testimonio especial de que la gracia de la justicia y del amor recibidos de Dios es el mejor instrumento de convivencia humana para todos.

4. Nuestra esperanza activa puesta en este don del reino de Dios es consciente de que todos los intentos de facilitar los caminos de llegada del Reino encuentran el obstáculo del poder del pecado y de la muerte. Ella debe contar con resistencias, involuciones y crecientes antagonismos, y ni siquiera puede excluir la autodestrucción total de la vida en esta tierra. De ahí que el «progreso» continuo de la sociedad hacia el reino de Dios o el «salto» revolucionario en esa dirección no pueda ser objeto de una experiencia empírica ni objeto de nuestra esperanza. La llegada del reino de Dios se halla permanentemente bajo el signo del Crucificado. Pero podemos abrigar la firme convicción de que la Iglesia (siquiera en forma inapreciable) permanece viva y se difunde allí donde proclama en el espíritu del Resucitado la palabra de Dios, celebra el signo de la salvación y sirve desinteresadamente a los necesitados de este mundo.

5. Nuestra esperanza confía además en que el poder del pecado y de la muerte no sea capaz hoy ni en el futuro —como tampoco lo fue en el fracaso histórico de Jesús crucificado— de aniquilar todo lo que se ha hecho, por la fuerza de su Espíritu, en materia de justicia y de paz en la historia humana. Como Jesús, el «primer fruto de los durmientes», queda definitivamente salvado por el poder vital de Dios cuando apuesta sin reservas por el Reino, otro tanto cabe esperar para cada vida que se compromete en su seguimiento. Al igual que en toda actividad desinteresada, también en la entrega de la vida (si se produce con esa actitud fundamental) crece el reino de Dios en forma indestructible.

Esta realidad del reino de Dios trascendente a nuestra historia nos pasa ahora casi inadvertida, pero esperamos que se nos

revele en la muerte. Es cierto que no representa una figura radicalmente distinta a la realizada aquí en Cristo y en su Espíritu, pero participa en la vida plena y manifiesta del poder de Dios. En ella se salva también la historia pasada y la vida de las generaciones anteriores, en una reconciliación realmente universal. Dado que esta figura no difiere radicalmente de la realidad del reino de Dios dentro de la historia, sino que representa exactamente *su* forma perfecta, no hay contradicción entre la apuesta por la llegada del reino de Dios en la historia presente *y* la esperanza en el reino de Dios «más allá» de la muerte, en la resurrección de los muertos. Porque esta esperanza es la que confiere a nuestro quehacer la fuerza para trabajar sin resignación y sin fanatismo, pese a todas las decepciones y a menudo «contra toda esperanza (perceptible)», con apasionamiento y serenidad al mismo tiempo, en favor de las mejores posibilidades de Dios con su tierra, en favor de la «red» universal de símbolos reales de su paz y justicia.

Esta forma de esperanza cristiana brevemente esbozada, que subraya más el futuro intrahistórico del reino de Dios, tiene una larga tradición en la historia de la Iglesia (como vimos en la segunda parte), pero ha influido mucho menos que la esperanza «clásica» de la inmortalidad y la vida eterna. Precisamente porque desde Agustín se dejó en manos de los fanáticos, sectarios y determinados grupos radicales, adoptó a menudo unas formas extremas y distorsionadas, incluso grotescas y abstrusas. En la edad moderna, esta esperanza abandonó el ámbito eclesial y tendió a adoptar una figura secularizada, cuyo principal testigo en la actualidad es sin duda el marxismo en sus diversas variantes y derivaciones: esperanza en un reino terreno de Dios sin Dios y sin la fuerza transformadora de su Espíritu santo.

Esta forma secularizada de esperanza ha pasado a ser en nuestro siglo, especialmente en los últimos treinta años, un movimiento planetario que ha irrumpido desde fuera de la Iglesia y alumbrado corrientes de tradición cristiana que permanecían en el olvido. El nombre de Teilhard de Chardin aparece como símbolo de los intentos de mediación teológica para explicar la unidad de naturaleza, historia y trascendencia en la esperanza cristiana. Condenado en un principio por la Iglesia, pasa a ser el gran inspirador del documento conciliar *Gaudium et spes*. Esta constitución se puede considerar como el estatuto eclesial deci-

sivo de este modo de esperanza en nuestro tiempo. En ciertas oscuridades del texto se manifiesta la dificultad de conciliar esa esperanza recién descubierta, pero tan antigua, con la versión tradicional y de aglutinarla en una propuesta de esperanza eclesial. Pero el talante básico está claro: se trata de la responsabilidad de los cristianos y de la Iglesia en la reconversión de este mundo hasta formar una nueva humanidad fraterna que se considere y viva como «familia de Dios» en su Reino [2].

Esta forma práctica de esperanza ha llevado en los últimos decenios a grandes tensiones dentro de la Iglesia, sobre todo por no armonizarla lo bastante con la culminación trascendente de la historia en la resurrección de los muertos o por la desaparición gradual del carácter gratuito del reino de Dios bajo la voluntad exclusiva de cambio social [3]. Por eso, una clarificación conceptual más precisa puede ayudar a evitar tales extravíos y a confirmar la legitimidad teológica de este modo de esperanza. Vamos a intentarlo ahora en la tercera parte, que incluye el desarrollo y la fundamentación de la «fórmula breve» que acabamos de esbozar.

2. Citaré como ilustración algunas frases de los n. 38 y 39 de esta constitución: Jesucristo «nos revela que Dios es amor, y nos enseña a la vez que la ley básica del perfeccionamiento humano y de la transformación del mundo es el nuevo precepto del amor. A los que creen en el amor divino, él da la seguridad de que el camino del amor está abierto a todos los seres humanos y de que el intento de crear una hermandad universal no es vano...»; «constituido Señor en virtud de la resurrección, Cristo ha recibido todo poder en el cielo y en la tierra y actúa ya por la fuerza de su Espíritu entre los hombres, no sólo despertando en ellos el anhelo del mundo futuro, sino animando, purificando y reforzando aquellas aspiraciones desinteresadas que impulsan a la familia de la humanidad a hacer más humana su propia vida y poner toda la tierra a su servicio...»; «la esperanza de la nueva tierra no puede debilitar la preocupación por la conformación de esta tierra en la que el cuerpo creciente de la nueva familia humana pueda dar una idea aproximada del mundo futuro, sino que debe estimularla...».

3. Cf. M. Kehl, *Hoffnung des Gelassenen*: GuL 56 (1983) 50-61. En nuestro esquema recuperamos algunas ideas de teología de la historia y escatología que fueron propuestas en el siglo XIX por la escuela de Tubinga, especialmente por J. S. Drey (1777-1853), J. B. Hirscher (1788-1865) y F. A. Staudenmaier (1780-1856). Pero no podemos profundizar, en el marco de este manual, en las circunstancias históricas. Cf. sobre el tema J. R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule*, Freiburg 1964 (especialmente capítulo 15: *Die Reich-Gottes-Theologie*, 191-279); J. Rief, *Reich Gottes und Gesellschaft nach J. S. Drey und J. B. Hirscher*, Paderborn 1965; P. Müller-Goldkuhle, *Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts*, Essen 1966, especialmente 58-73, 114-157. En la teología evangélica de hoy H. J. Kraus ha propuesto un esquema que sigue el *leitmotiv* «reino de Dios»: H. J. Kraus, *Reich Gottes: Reich der Freiheit. Grundriss systematischer Theologie*, Neukirchen 1975.

1
MODOS DE REALIZACION DEL REINO DE DIOS

Entendemos por «reino de Dios» o «reinado de Dios», siguiendo la tradición bíblica, ese acontecimiento realizado definitivamente en Cristo y prometido aún por él en virtud del cual la voluntad de justicia y paz de Dios —partiendo de Israel o del renovado pueblo de Dios, la Iglesia— crea en nuestra historia un espacio en sentido salvador y liberador. Esta voluntad de Dios determina en aquellos que están dispuestos a una conversión resuelta tanto las pautas de vida personal y social como la relación con la naturaleza, la técnica y la cultura. Esto afecta sobre todo a aquellos que (de un modo u otro) más sufren bajo la ausencia general de esas relaciones presididas por el amor de Dios y que por eso están a la espera de la salvación de Dios como es el caso de los «pobres». Este proceso se puede realizar en diversas figuras.

I. La mediación simbólico-real: Jesucristo y el seguimiento en la fe, el amor y la esperanza

«Simbólico-real» significa (en el sentido de K. Rahner) que el amor de Dios se materializa en algo ajeno: en la historia humana desencadenada por él; adopta ese algo ajeno como su propia autoexpresión («símbolo»), donde se manifiesta y encarna muy «realmente». Se hace presente «ahí», en esa realidad ajena[4]. En el contexto del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios hemos visto ya en qué consiste la actualización «simbólico-real»

4. Cf. K. Rahner, *Para una teología del símbolo*, en *Escritos de teología* IV, Madrid 1964, 283-320.

concreta del reino de Dios. Intentemos sistematizar aquí los puntos más importantes:

1. El reino de Dios encuentra en la persona de Jesús, en su anuncio, en sus acciones significativas y en su destino (especialmente su muerte y resurrección) la figura intrahistórica fundamental que anticipa su esperada consumación. Jesucristo es el símbolo real del amor de Dios, de su voluntad de justicia y paz, que sustenta y posibilita todas las otras mediaciones. Fundamenta también la actualización del reino de Dios en la vida y el quehacer de todos aquellos que le siguen con la fuerza de su Espíritu. En los signos vivos de este seguimiento se realiza, por un lado, todo el contenido de la justicia, paz y reconciliación de Dios, precisamente en virtud del Espíritu que actúa en ese seguimiento. Tales símbolos reales anticipatorios hacen referencia, por otro lado, a la forma perfecta de reino de Dios que los trasciende y que no se agota en ningún proceso espacio-temporal. La «transparencia» de la realidad creatural y pecadora para el amor de Dios es limitada, de suerte que el «conjunto (sólo) puede aparecer en el fragmento» (H. U. von Balthasar), como *totum, sed non totaliter*[5].

2. Sujeto destacado de este modo de realización del reino de Dios es —partiendo de Jesucristo— cada uno de los hombres que enfocan su situación personal, sus opciones morales y su mundo social desde la voluntad de justicia y paz de Dios. Esto se ajusta no sólo al carácter personal de la conversión y salvación por Dios («contigo hablo»), sino también a una visión filosófica que considera a los individuos como último sujeto «substancial» de la historia, dotado de libertad y responsabilidad. Cuando desaparece esta visión de la historia referida al sujeto, cuando la historia se concibe únicamente en estructuras y sistemas sociales, existe el peligro de aventurar una teoría (y práctica) de la historia totalitaria e inhumana, incluso en el ámbito de la fe. Resulta además existencialmente irrelevante, porque la idea de progreso general o de estabilidad sistémica hace olvidar fácilmente la esperanza de una plenitud personal de la vida[6].

5. La diferencia esencial entre el «símbolo real» que es Jesucristo y todas las otras actualizaciones intrahistóricas la hemos expuesto ya en la Introducción al analizar el «carácter promisorio» de nuestra realidad.

6. Aquí radica también uno de los puntos capitales de la crítica de W. Benjamin a la teoría marxista de su época; J. B. Metz lo asume y aplica a la

3. Esta actualización intrahistórica del reino de Dios se puede producir tanto en una modalidad cristiana explícita como en una modalidad anónima (posibilitada por la primera). En el primer caso significa que la fe en el Dios trino se realiza en una conversión global (personal y comunitaria) de la praxis vital en dirección a la justicia y la paz. Pero esta conversión no es una mera «consecuencia» (necesaria, pero teológicamente secundaria) de la fe; la praxis del seguimiento de Jesús es más bien la autopresentación y autorrealización más auténtica de la fe; ésta realiza en ella su esencia y su destino de modo perfecto.

El otro caso aparece cuando los hombres abandonan —por las razones teóricas que sean— una absolutización de intereses particulares inhumana, destructiva a la larga del ser humano y de su mundo e intentan influir, dentro de su ámbito vital, en un futuro más humano, es decir, basado en la justicia y la reconciliación universal; sus métodos no pueden contradecir o anular este objetivo. Esto responde a la convicción cristiana de que el amor salvífico se da también sin el acompañamiento de una fe cristiana explícita. La constitución conciliar *Gaudium et spes* asume este extremo y habla de la «gran relevancia para el reino de Dios» (GS 39) que tiene la actividad de los no creyentes movida por el amor, tanto para la figura de plenitud como para su presente simbólico-real.

¿En qué consiste el servicio especial de los creyentes (explícitos) a esta humanización de la historia? Ese servicio aparece en un compromiso amoroso en favor de esta tierra, partiendo de la confianza en el fundamento del amor y en la meta de perfección. La fe explícita en Dios, que es la fuente de nuestro amor y cuyo Reino buscamos en nuestro quehacer, hace que la actividad humana se pueda desarrollar hasta alcanzar su plenitud (cf. GS 11, 21, 22, 38, 39). Esa fe produce, en efecto, la gran serenidad que da el saber que no depende de nosotros la presencia de la salvación en este mundo: es Dios el que instaura su Reino de justicia y paz entre nosotros, y ningún poder del mundo puede destruir el Reino ya presente en Cristo y en su Espíritu. Esta «serenidad del agraciado» no mengua en lo más íntimo la «pasión por lo

actual conciencia evolucionista del tiempo, que todo lo compara y legitima (cf. cuarta parte).

posible» (Kierkegaard), sino que libra a ésta de cualquier instancia inhumana de autorredención; ella la «impregna» de gratitud profunda y de ese modo la humaniza[7].

4. Un criterio formal (prescindiendo de todas las analogías entre justicia, amor, reconciliación, etc., divinas y humanas) para saber si podemos ver, y cuándo, en el quehacer de los no creyentes una presencia del reino de Dios consiste en averiguar hasta qué punto esta acción evita la permanente tentación humana de absolutizar ciertas situaciones y métodos intrahistóricos e identificarlos (expresa o fácticamente) con la salvación definitiva. Porque es esto lo que convierte en inhumanas tales situaciones y a aquellos que las apoyan: pretenden fijar la historia, dictarla definitivamente. El que renuncia a eso se libra del «complejo de Dios»; no cree que nosotros podamos con nuestras ideas y planes transformar definitivamente el mundo. Dejando la historia en franquía, se abre radicalmente —con todo su compromiso— a un futuro positivo que no es simplemente el resultado de proyectos humanos. Esta apertura se puede considerar como la premisa humana para la *esperanza* cristiana en el reino de Dios[8]. Cuando se trabaja desde esta «conversión» por una humanización del mundo —con métodos adecuados a este fin—, se puede hablar en sentido cristiano de una presencia simbólico-real del reino de Dios.

II. La figura de «communio»: «Iglesia», el sujeto social del reino de Dios

La figura intrahistórica del reino de Dios no se limita a una serie inabarcable o a una suma *a posteriori* (realizada sólo en la reflexión teológica) de todas sus mediaciones simbólico-reales concretas. Aparece más bien, desde el principio, en una forma comunitaria. Vamos a mostrarlo brevemente:

1. El destinatario de la predicación de Jesús fue, como es sabido, el pueblo de Israel en conjunto, al que él quiso congregar

7. Cf. M. Kehl, *Ecclesia universalis*, en E. Klinger - K. Wittstadt (eds.), *Glaube im Prozess* (*Rahner-Festschrift*), Freiburg 1984, 240-258.

8. J. B. Metz la denomina «reserva escatológica»; K. Rahner, la apertura al «misterio absoluto del mundo». Cf. especialmente los artículos de K. Rahner sobre escatología en *Schr. z.Th.* VIII, Einsiedeln 1967, 555-609; IX, 519-540; X, 547-567.

en un pueblo de Dios renovado. No fue intención de Jesús llamar a personas o grupos religiosos que le siguieran —cada cual por su cuenta— y se unieran posteriormente en una especie de «asociación del reino de Dios». Pese al énfasis personal de la conversión, de la exigencia de la fe y del seguimiento, Jesús no persigue con ello en modo alguno un individualismo soteriológico (ni del individuo ni de grupos concretos). Invita a determinados individuos a seguirle por causa del reino de Dios, como representantes de todo el pueblo al servicio de la llegada de este Reino en el pueblo de Israel. Los titulares del reino de Dios son, en la intención de Jesús, el pueblo de Dios deseoso de conversión y, dentro de él, los individuos (ya sean los discípulos, o los pobres, o los pecadores) como signos concretos que representan ejemplarmente la conversión exigida a todo el pueblo y que están a su servicio.

Esta forma social del reino de Dios pervive después de pascua en la comunidad de los fieles que es congregada por el Resucitado y su Espíritu santo. Justamente porque el Espíritu no desciende sólo a los elegidos (profetas, maestros, reyes, sacerdotes, etc.), sino que se infunde al «pueblo entero» de creyentes (cf. la cita de Joel al comienzo del discurso de Pedro en Hech 2, 17), la comunidad ve irrumpir el tiempo final y se sabe legitimada para considerarse como *ekklesia*, como asamblea santa del pueblo a la que se hacen las promesas del reino de Dios. El texto califica a los creyentes de «santos» y «elegidos» porque participan en el don común del Espíritu de Dios. No es el encuentro ulterior de los individuos «dotados de Espíritu» lo que crea la Iglesia, sino la participación originaria, abierta a todos, en el Espíritu del pueblo escatológico de Dios recibido en común.

Esta relativa preeminencia de la comunidad sobre los individuos constituye una estructura básica de la Iglesia y, por ende, de cualquier figura intrahistórica del reino de Dios. Tiene su fundamento teológico en el supuesto de que el Espíritu santo como «principio formal» del reino de Dios es la figura de *unio* o *communio* del amor entre el Padre y el Hijo[9]; él es el «dónde» unifi-

9. Cf. J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, en C. Heitmann - H. Mühlen (eds.), *Erfahrung und Theologie des Hl. Geistes*, Hamburg-München 1974, 223-238; H. Mühlen, *Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre*, en *ibid.*, 253-272; H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 201-235; M. Kehl, *Hinführung zum christlichen Glauben*, Mainz 1984, 107-114.

cante de este amor, el que media entre el Padre y el Hijo (entre el «de dónde» y el «hacia dónde» del amor divino), que ellos presuponen y ponen. «Presuponen»: sólo en el término «medio» del amor común («Espíritu santo») se cumple la relación entre Padre e Hijo. «Ponen»: este término «medio» —dentro de la autonomía relativa de la «persona» del Espíritu en Dios— no es independiente de la relación recíproca entre Padre e Hijo, sino que procede siempre de ella.

Por eso, cuando este Espíritu actúa en la esfera intrahistórica, lo hace como Espíritu que congrega en la *communio*. Es decir, el sentido de todos los símbolos reales del reino de Dios («salvación», «paz», «justicia», «amor» de Dios, etc.) se realiza en una *unidad comunicativa* de todas estas mediaciones. Los símbolos no se presentan inconexos entre sí, sino que aparecen ya unificados por el Espíritu que está presente en ellos y actualiza su sentido en la historia. Esta unidad es, por una parte (en analogía con la «estructura» del Espíritu santo), el «lugar» de su eficacia, presente en todos los símbolos reales, es decir, el ámbito vital e inteligible común que los relaciona originariamente (y no de modo secundario y derivado). Todos los signos y analogías del reino de Dios presentes en el mundo aparecen siempre coordinados entre sí y abiertos; se encuentran en el ámbito del Espíritu santo y de su presente histórico, que funda la comunidad denominada en términos bíblicos «cuerpo de Cristo». La certeza de fe dispensa a los miembros de este cuerpo de una esperanza «forzada», comprometida a crear la unidad social del reino de Dios desde los cimientos.

Por otra parte, este «cuerpo de Cristo», esta unidad comunicativa no existe como una «hipóstasis» propia, independiente ontológica y genéticamente de los distintos miembros. Esa unidad es puesta simultáneamente por ellos dentro de la independencia relativa. No se realiza sólo en los distintos símbolos reales concretos y en la tendencia inmanente en ellos hacia una unidad realizada explícitamente, que puede ser —en las condiciones de nuestra historia— una anticipación visible del reino de Dios consumado. A esta *communio* universal va dirigida sobre todo la esperanza cristiana en su dimensión intrahistórica (cf. Col 1, 19s; Ef 1, 10). Por eso ella intenta materializar en el ámbito social la tendencia, presente en todos los signos por obra del Espíritu,

a una unidad global y dinámica. Esto significa que los esfuerzos que se observan en todas partes —por ejemplo, resolver sin violencia los conflictos personales, sociales e internacionales; o ayudar a los pueblos del «tercer mundo» en sus derechos y su independencia a nivel económico, político y cultural; o dar un margen a los derechos humanos en todos los sistemas políticos; o practicar la justicia con los marginados y desfavorecidos de la sociedad— no discurren aisladamente y en forma yuxtapuesta (o incluso contrapuesta), sino que llevan a crear unas estructuras vinculantes en el plano jurídico e institucional y aceptadas sin violencia, estructuras que convierten nuestro mundo en un símbolo real de la *communio* del reino de Dios verdaderamente humana.

2. En ese sentido el reino de Dios tiene siempre como soporte un sujeto social. Este sujeto en el sentido más amplio del término es el entramado relacional de todas esas mediaciones simbólico-reales (explícitas o anónimas) del reino de Dios en las que la voluntad de justicia y paz de Dios crea un espacio en la historia. Exactamente esto es lo que entendemos por Iglesia en su sentido histórico fundamental: (según LG 48) el sacramento de salvación presente y activo en todas partes, la *ecclesia* que une entre sí a todos los «justos» desde Abel [10]. Dondequiera que las personas se dejan guiar por el espíritu de amor del Dios creador de derecho y resucitador de muertos y lo hacen expresamente en las formas sociales de la convivencia, de suerte que todas ellas queden marcadas por la voluntad incondicional de unidad, justicia y paz para todos (cf. GS 39), allí germina la unidad universal del pueblo de Dios: «A esta unidad católica (= universal) del pueblo de Dios que anticipa y promueve (*praesignat et promovet*) la paz universal están llamados todos los hombres. De modo diverso pertenecen a ella o se relacionan con ella los creyentes católicos, los otros creyentes en Cristo y, en fin, todos los seres humanos, que son llamados a la salvación por la gracia de Dios» (LG 13).

A la Iglesia institucional (con su profesión de fe, sus sacramentos y sus estructuras) le compete dentro de esta unidad universal la función de ser su figura socialmente más concreta y

10. Cf. M. Kehl, *Ecclesia universalis*, 243s.

sacramental en sentido pleno (cf. LG 1, 5, 9). Como el Espíritu santo está ligado irrevocable e inequívocamente a sus signos (por ejemplo a la proclamación de la palabra, al bautismo, al perdón de los pecados, a la eucaristía, y a los ministerios que los administran), transmite en ellos de modo infalible la presencia del reino de Dios, que ninguna culpa humana puede destruir y ninguna provisionalidad histórica puede abolir, como ocurre en todas las otras mediaciones simbólico-reales. Pese a la confianza que inspira la esperanza, ésta no proporciona la seguridad de que la unidad comunicativa de todos los signos del reino de Dios vaya a cristalizar también a nivel empírico-social en una *communio* cada vez más palpable y global en este mundo. Las ideas apocalípticas del nuevo testamento (sobre todo, la «revelación de Juan») hacen suponer lo contrario: que el «grano de trigo» del reino de Dios será pisado una y otra vez por los pies de los poderosos y violentos. Aunque todo aquello que esos signos invierten en amor como don del Espíritu y adquiere figura en las formas sociales de unidad humana queda «superado» definitivamente en la consumación escatológica del reino de Dios (cf. Mt 25, 31s), lo cierto es que en el plano de la representación y la mediación intrahistórica, la promesa de una validez indestructible sólo corresponde a aquellos signos que son «sacramentos» en sentido propio y en los cuales el Cristo resucitado se «presenta» de un modo socio-eclesial.

Dentro de esta dimensión del reino de Dios, la celebración de la eucaristía ocupa un puesto especial; es la forma suprema de actualización intrahistórica, porque en ella la comensalidad universal del reino de Dios realiza su pre-celebración sacramental. La solidaridad universal del amor de Dios se actualiza realmente, se «comulga» en el símbolo de esa fe que acepta expresamente este don del amor de Dios: «por vosotros *y* por todos». La esperanza creyente en el reino de Dios y el amor activo a los más pequeños de los hermanos y hermanas de Jesús encuentran en la eucaristía (al menos en principio) la unidad de un signo indestructible e incondicional de salvación. Por eso la red comunicativa de todos los símbolos reales del reino de Dios adquiere en la eucaristía su punto concéntrico. Todos los contenidos unificantes del reino de Dios quedan aquí integrados en la unidad de un sujeto social concreto: la comunidad eucarís-

tica de los que esperan en el reino de Dios y lo anticipan en el amor.

La realización efectiva de este sentido de la celebración eucarística depende de la «conversión» incesante de la Iglesia, de su disposición pronta o remisa y de su entrega desinteresada y sin pretensiones al servicio del reino de Dios (en lugar de desplazarlo pragmáticamente o de identificarse con él en talante triunfalista). Ello implica, sobre todo, estas tres actitudes por parte de la Iglesia:

En primer lugar, la disposición a realizar en sí misma unas estructuras ministeriales análogas a la figura de *communio* del reino de Dios; a evitar, por tanto, en la línea de Mt 18, 1-5; Lc 22, 26 y Mt 18, 21, toda forma de autoridad autocrático-clerical, dando margen en cambio a una corresponsabilidad y codecisión fraternal.

En segundo lugar, la solidaridad contrastada con las esperanzas de los pobres, de los «engañados acerca de las promesas de Yahvé», en un mundo humano justo. Esta esperanza forma parte sustancial de la promesa del reino de Dios, y la Iglesia debe impregnar de esta promesa sus cuatro tareas fundamentales: la proclamación de la palabra (*martyria*), la celebración de los sacramentos (*leiturgia*), el servicio a los necesitados (*diakonia*) y su orden comunitario (*koinonia*), para materializarlas en nuestra historia.

Finalmente, la apertura activa a una unidad ecuménica en la que se alcanza una «diversidad reconciliada» de todas las iglesias cristianas. El encuentro de los cristianos separados en una comensalidad eucarística (con una u otra forma jurídica) ayuda decisivamente a superar la diferencia entre la amplia variedad de las mediaciones simbólico-reales del reino de Dios y su unidad social. En efecto, la unificación de las Iglesias en un sujeto social único (aunque diferenciado) podría ser el núcleo de una familia «universal» al servicio del reino de Dios. En ella se realizaría la esperanza y la promesa de la plegaria de Jesús: «Que todos sean uno: como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, que ellos (= los creyentes) estén también en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17, 21).

3. El fuerte énfasis puesto en la figura de *communio* del reino de Dios responde a una visión filosófica de la historia según

la cual los «sistemas sociales» concretos, identificables, son los sujetos determinantes de la acción histórica. Ellos forman el plano irrenunciable de mediación entre los sujetos humanos individuales y la historia humana como una posible historia universal. Sólo mediante la participación en determinados grupos sociales «creadores de historia» se convierte el individuo en un sujeto cooperante de la historia humana. Si se relega este plano, la praxis y la teoría histórica corren el peligro de hacerse totalmente abstractos. Entonces adoptan o bien una orientación unilateralmente individualista (con lo que suelen perder relevancia histórica y social) o unilateralmente universalista (nivelando el destino de los individuos y olvidando la realidad de las estructuras que conforman la historia). Para evitar estos peligros, la esperanza cristiana se aferra a la dimensión socio-eclesial del reino de Dios y a su función mediadora. Sin una eclesiología razonable, la escatología se disuelve fácilmente en un fanatismo de la historia universal o en una ensoñación individual y privada con el más allá.

III. La consumación: creación reconciliada

Aparte las distintas actualizaciones simbólico-reales y su unidad comunicativa en la figura de *communio*, nuestra esperanza se orienta a la consumación futura del reino de Dios; sólo ahí encuentra su meta última y suprema. ¿Cuáles son las notas características de esta figura del reino de Dios?

1. *Universalidad de la salvación*

Este primer distintivo significa que toda la realidad de la historia humana individual y social, con inclusión de la naturaleza y la cultura como mundo vital realmente humano, se convierte en espacio de la voluntad de paz y justicia de Dios a medida que se dejan conformar por el espíritu del amor de Dios. Sólo entonces cobra validez el augurio de Pablo: que «Dios lo sea todo en todos» (1 Cor 15, 28). Porque aquí alcanzó la apropiación creadora del amor de Dios comunicado en Cristo su figura universal plena.

El sujeto correspondiente a esta forma del reino de Dios será la *ecclesia universalis* consumada y, por tanto, la humanidad

justificada y reconciliada, que vivirá en medio de una creación liberada de todas las fuerzas destructivas. En ella se reunirán con el Padre «todos los justos desde Adán, desde el justo Abel hasta el último elegido de la Iglesia universal» (LG 2). La expresión «todos los justos» significa que esta universalidad no designa una unificación indiferenciada de toda la humanidad: son todos lo que viven de la justicia de Dios creadora de derecho y la convierten en criterio de su justo obrar... hasta jugarse la vida (como Jesús, que representa la plenitud del «justo Abel»), concretamente, a favor de aquellos que más sufren bajo las circunstancias injustas de este mundo y por eso anhelan más ese reino de justicia, de amor y de paz (GS 21, 38, 39).

Esta perspectiva es propia de una visión filosófica de la historia que supone que las diversas «historias» individuales y sociales sólo encuentran su sentido pleno en una historia común. Como postulado de una solidaridad universal ante el abismo y la catástrofe de la autoaniquilación común (Th. W. Adorno), esta visión de la historia resulta hoy cada vez más apremiante. Ese sujeto de la historia universal es ya perceptible germinalmente, aunque por lo general en clara ambivalencia entre el bien y el mal respecto al destino de la humanidad: por ejemplo, en la interconexión tecnológica y económica planetaria; en los intentos de alcanzar una unidad de acción política global; en la creciente dependencia de todos respecto a todos; en la progresiva concienciación de la responsabilidad por el futuro de nuestra tierra, por el bienestar de los pueblos en otros países, por la aseguración de la paz a nivel mundial, por la posibilidad de supervivencia para todos, etc. No obstante, una unidad realmente capaz de ejercicio, universal en el plano intrahistórico de la humanidad, sigue siendo una utopía. Pero si se abandona totalmente esta utopía, cualquier teoría y praxis de la historia corre peligro de considerar la historia como mera suma de historias individuales y sociales y cerrar los ojos —muy provincianamente— a la responsabilidad hoy exigida por toda la humanidad y por un planeta que posibilite la vida y la supervivencia de todos. La esperanza cristiana confía —a menudo «contra toda esperanza»— en que esta reconciliación universal de la historia y la creación no sea una utopía, sino que se realice en la consumación del reino de Dios.

El fundamento de posibilidad de esta reconciliación reside en la participación revelada y plena de los seres humanos en la vida del amor trinitario de Dios. A diferencia de los otros dos modos de realización, el carácter «encubridor» de todas las mediaciones desaparece en la consumación del reino de Dios. Cuando la tradición cristiana habla metafóricamente de «visión de Dios cara a cara», quiere significar exactamente que toda realidad se puede vivir como algo fundado en el amor de Dios y conformado por él. Sólo así se cumple plenamente el lema ignaciano de «buscar a Dios en todas las cosas». En esa figura de plenitud desaparece también el carácter conflictivo de la historia; es decir, ni la sucesión temporal (que supera todo presente y lo sumerge en el pasado) ni el enfrentamiento culpable (con su poder «impugnador» o destructor del bien) enturbian la convivencia humana definida por el amor de Dios.

2. *El paso por la muerte*

Esta consumación del reino de Dios implica para los hombres el paso por la muerte y la resurrección de los muertos por obra de Dios. Porque sólo a través de la muerte, que pone fin a la historia de una vida y a la sucesión temporal de nuevas experiencias, decisiones y acciones, cabe esperar (en perspectiva antropológica) la consumación de una historia individual y colectiva. Antes de la muerte todo es superable y revocable. Mientras el tiempo y la historia no hayan acabado, hay margen (en cada individuo y en la serie de generaciones) para la libertad de elección en favor o en contra de Dios, en favor o en contra de su voluntad de paz y justicia. Sólo en la muerte adquiere la decisión en favor o en contra de Dios una figura definitiva, puede la libertad humana «madurar» en lo definitivo (apuntado ya en todas las realizaciones)[11]. Sólo cabe esperar esa realidad definitiva como consumación posible de la historia humana (tema que abordaremos más detenidamente en el capítulo segundo de esta tercera parte).

Esta posición supone implícitamente el rechazo de la idea bíblico-apocalíptica (pero no de su núcleo teológico), tan corriente

11. Cf. K. Rahner, *La vida de los muertos*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 411-440; Id., *La resurrección de la carne*, en *ibid.* II, 217s; Id., *Curso fundamental sobre la fe*, Madrid ³1884; G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969.

aún, de que Dios «intervendrá» directamente en un determinado momento de la historia para ponerle fin (quizá sin la muerte de todos los que entonces vivan) en un gran cataclismo cósmico y crear después un mundo totalmente nuevo que inicie una nueva «historia» de los hombres; el sufrimiento y la muerte estarían ausentes en ella y por eso desaparecerían también todas las fuerzas destructivas de la creación (con su ciclo natural de «devorar y ser devoradas»). Las dificultades de tales ideas radican en que nosotros no compartimos ya la imagen apocalíptica del mundo. G. Lohfink traza esa imagen, que figuraba aún en la escatología cristiana hasta hoy, en los siguientes términos:

> El mundo de Dios y el mundo de los hombres se hallan en una relación espacial. El cielo está encima del mundo. Cuando Dios o un ser celestial se aparecen, llegan del cielo: basta que se abran los cielos.
>
> El tiempo es igual de simple y rectilíneo. El mundo tuvo un comienzo y tendrá un fin. Su comienzo temporal consistió en la creación. Su fin temporal coincidirá con la llegada de Dios a juzgar. El espacio de tiempo entre creación y fin del mundo es limitado: se calcula generalmente entre los cinco mil y los siete mil años. Se sabe que Dios no tiene principio ni fin, pero concebimos su existencia como un proceso paralelo a la línea temporal terrena. El tiempo terreno y el tiempo celestial son conmensurables entre sí y exactamente igual que el cielo se sitúa espacialmente encima de la tierra.
>
> Con esa imagen del mundo, la venida de Dios se representa como una aparición en el espacio y el tiempo. Y el fin de la historia se concibe como un cese del proceso temporal lineal y terreno. El fin del mundo se representa como una destrucción repentina o una transformación del mismo. Así como el mundo fue creado en seis días, su fin se producirá en un acontecimiento análogo...
>
> Las representaciones espaciales de la apocalíptica se abandonaron relativamente pronto, pero no ocurrió lo mismo con su imagen de la historia. Concretamente, la teología del siglo XIX no creía ya que el mundo de Dios se extendiera en espacios tridimensionales encima de nuestro mundo, pero seguía creyendo que el fin del mundo y de la historia se produciría en una línea temporal terrena y, por tanto, que al final habría un espectáculo divino en nuestro mundo: su desaparición con la parusía del Señor.
>
> Pero tal concepción era inconsecuente. Porque hemos visto ya que todas estas ideas están ligadas estrechamente entre sí. No es posible abandonar las representaciones espaciales de la apocalíptica conser-

> vando al mismo tiempo su imagen del tiempo y de la historia. Por eso yo estimo que la reintepretación, tan necesaria, de la escatología sólo puede lograrse dejando de lado el esquema del tiempo y de la historia propio de la apocalíptica [12].

La idea de esa «intervención» espectacular de Dios en un momento determinado de la historia tampoco parece compatible con nuestra imagen cristiana actual de Dios. Dios como amor latente en todo, que lo sustenta y salva todo, no interviene «desde fuera» en este mundo para consumarlo; su amor está actuando en cada instante, salvando y perfeccionando todo, aunque aparezca con distinta «transparencia» en las diversas situaciones de nuestra historia. De ahí la dificultad de concebir una «aparición» y actuación directa de Dios en medio de nuestro mundo empírico, como imaginó la apocalíptica. Dios como fundamento latente de toda realidad nunca puede ser un objeto directo o inmediato de nuestro conocimiento sensible-espiritual.

Esperamos, obviamente, que la transparencia de la creación y de la historia al amor de Dios sea un día tan total que «Dios lo sea todo en todos». Pero esta totalidad incluye entonces necesariamente —incluso desde la *soteriología*— la muerte como una dimensión esencial de la vida creada y de la historia. El Dios que se reveló en la muerte y resurrección de Jesús como amor liberador definitivo no se limitará en el futuro a extirpar simplemente la muerte del mundo y hacer *así* «inmortal» la vida histórica, al final de «esta» historia o dentro de una historia «de nueva creación» (esperada en la apocalíptica). Si Jesús convirtió nuestra muerte y todos sus antecedentes, como la enfermedad, el dolor, el sufrimiento, la soledad, etc., en el posible lugar de aparición del amor salvífico de Dios, la «consumación» real de la historia (individual, social y universal) en el reino de Dios sólo se podrá producir a través de la muerte personal de cada uno de los seres humanos.

Sin la inclusión de la muerte (previa) en la figura consumada del reino de Dios, sólo se podría hablar de consumación en orden a un futuro histórico (antiguo o nuevo): algo contradictorio. En efecto, mientras la historia de la libertad humana continúe

12. Cf. G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, Freiburg ^{4}1982, 59s.

de algún modo, aunque sea de nueva creación, y mientras cada vida sólo pueda acabar adecuadamente en la muerte (cf. tercera parte 2.I), no se puede considerar como «consumación» ningún estado histórico (que es siempre, como tal, modificable y perfectible). Ello equivaldría a la absolutización de un estado histórico relativo, lo cual lleva a la paralización total y la autodestrucción de toda forma de «historia» (si este concepto ha de seguir manteniendo un sentido inteligible sin identificarlo con lo que llamaremos más adelante «superación» de la historia en su consumación). Unicamente el movimiento hacia una consumación de la historia que trascienda absolutamente a ésta (tal es el significado de la «resurrección de los muertos») le preserva a cada historia concreta su carácter relativo y humano, sin endiosarla.

Esta concepción queda reforzada desde el concepto cristiano de creación. Contrariamente a la apocalíptica, la creación por medio de Jesucristo es para nosotros una creación radicalmente salvada. No es ya el lugar de una mera historia de pecado que sólo es posible salvar a través de la aniquilación total y la nueva creación. Esta creación ha ingresado ya en la vida consumada de Dios con Cristo resucitado y con los que comparten su resurrección. Por eso esperamos una consumación universal justamente para *esta* creación, a la que se infundió el Espíritu del Resucitado como prenda y germen de la nueva creación. Ella debe participar plenamente en la consumación de Cristo, y no otra creación totalmente nueva que nada tenga en común con la antigua.

Pero esto suscita una objeción de peso: esa esperanza en una consumación que supera radicalmente nuestro tiempo y nuestra historia ¿no encierra el peligro inverso de una fuerte relativización y devaluación de la historia? ¿no nos habla reiteradamente la tradición de la esperanza cristiana de ciertas tendencias peligrosas que consideran la historia terrena como mero «preludio» del verdadero acontecer del «cielo», y sitúan la vida feliz en el más allá como compensación por la vida miserable de este mundo? De ahí que el hablar de una «resurrección de los muertos» que trasciende la historia tenga para muchos de nuestros contemporáneos el sabor sospechoso de una ideología enemiga de la historia y que huye de ella. Pero no es esa la auténtica realidad de esta esperanza. Porque implica, por el contrario, una idea de

consumación que ayuda a preservar justamente el valor *incondicional* de la acción histórica de un modo adecuado a ella. Es lo que intentaremos aclarar con la tercera nota de la figura acabada del reino de Dios.

3. *La «superación» de la historia en la resurrección de los muertos*

Nosotros esperamos la consumación del reino de Dios —a diferencia de la apocalíptica— como superación definitiva de la historia humana presente (en su dimensión individual, social y universal) en la vida de Dios. Tal «superación» incluye los tres momentos conocidos:

1. Todo lo que en nuestra historia es significativo para el reino de Dios y, por tanto, en el fondo todo lo que padecemos y hacemos con esperanza confiada y amor activo se «conserva» (*superar* = conservar). Mantiene su valor (como participación en la vida resucitada del Crucificado) más allá de la muerte, tanto para la figura perfecta del reino de Dios mismo (como «piedra de construcción» insustituible en este «edificio» hecho de amor de Dios a escala humana que llamamos reino de Dios) como para el hombre mismo (en cuanto último sujeto «sustancial» de ese quehacer): eso constituye su identidad permanente en Dios. Pero también como «fruto» de su vida es relevante para los que aún viven y para su historia ulterior; se inserta en la base indestructible sobre la cual se puede seguir colaborando en la configuración del reino de Dios entre nosotros.

2. Todo lo que no es integrable y, por tanto, lo pecaminoso, lo que se cierra a Dios en nuestra historia, es «arrojado» al amor de Dios, que juzga y perdona (*superar* = invalidar). No como si quedara simplemente «anulado» y reducido a la nada en este juicio; pertenece ineluctablemente a la historia e identidad de cada ser humano. Pero en la vida resucitada sólo determina nuestra identidad como culpa «perdonada». Queda albergado en ese amor de Dios que corrobora al pecador, para que en virtud de esta aceptación podamos «elaborar» totalmente nuestra culpa, asumirla como un momento de nuestra identidad lograda, que vive del perdón. El «perdón» nos capacita para no sufrir más bajo la culpa en cuanto fallo «inútil» de nuestra identidad (cf. tercera parte, 2.III).

3. La historia humana asumida por Dios adquiere una figura lograda y definitiva que escapa a los cambios del espacio y el tiempo y queda exenta de todos los quebrantos dolorosos que los acompañan. En esta nueva figura «aglutinada» por el amor de Dios encuentran al fin las líneas tantas veces divergentes de una vida la identidad unitaria que realiza el sentido de este ser humano o de esta comunidad o de toda la creación (*superar* = elevar). La realidad humana se encuentra plenamente a sí misma cuando ha encontrado definitivamente a Dios, el creador y consumador. Esto se llama en el lenguaje de fe tradicional «salvación», o «existencia transfigurada», o «cielo». No se trata de una bienaventuranza «sobrenatural», «superpuesta» por Dios a la creación y no ligada a ella intrínsecamente, ni es simplemente el carácter definitivo de lo realizado por nosotros en la historia, sino la participación plena de nuestra vida y de su mundo en la amplitud y belleza del amor infinitamente vivo de Dios. Ese podría ser el sentido permanente del lenguaje apocalíptico sobre la «nueva creación» y la «resurrección de los muertos».

4. *«Comunión de los santos»*

Es obvio que esta consumación no se otorga a cada individuo en sí, sino en la comunión de los elegidos *(communio sanctorum)* e incluso de la creación entera. Porque el «reino» de Dios tiene siempre como soporte correspondiente un «pueblo» de Dios, cuya convivencia comunitaria y social ha de estar más y más impregnada del amor de Dios. En la «nueva creación» esperamos la consumación de este reino de Dios y de su sujeto, el pueblo de Dios. Jesús como «primer fruto de los que duermen» puso los cimientos de este reino de Dios consumado que la «revelación de Juan» describe —como hemos visto— en símbolos sociales como «nueva ciudad», «nueva Jerusalén», «cielo nuevo y tierra nueva».

Esto significa que la figura perfecta del reino de Dios no se construye aditivamente mediante la «suma» de muerte y consumación de los individuos. La relación entre la actualización simbólico-real y la figura de *communio* del reino de Dios rige también para su consumación: la consumación de los individuos y de su historia vital se produce siempre como plenitud de una «uni-

dad comunicativa» de todos los símbolos reales del reino de Dios. Esto se manifiesta en el hecho de ser esta unidad el «lugar» de todo proceso de consumación individual y, por tanto, el «espacio vital» donde se produce la consumación de los individuos y donde se hace posible. El individuo se perfecciona participando en la consumación de la *communio sanctorum*, en la vida resucitada de la comunidad perfecta de aquellos que han compartido la vida y muerte de Jesús a causa del reino de Dios.

Pero también es válido lo otro: esta comunidad de la *communio sanctorum* no lleva una existencia desligada de los individuos (como una especie de «sujeto colectivo»). Nace siempre *de* la muerte y consumación de los individuos, basada fundamentalmente en Jesucristo y en los verdaderos «santos»; en esta figura perfecta del «cuerpo de Cristo» somos integrados, y colaboramos a la vez en su construcción con nuestro «fruto de vida». En este sentido los individuos «santificados» son (en la medida de su «santidad») el sujeto de consumación con igual radicalidad que la «comunión de los santos».

En esta figura de *communio* del reino de Dios subyace el «principio» de plenitud universal, y la figura básica e incipiente que dará origen a la figura de plenitud universal. Es decir, en la plenitud de la *communio sanctorum* aparece la reconciliación universal de la historia; por ejemplo, bajo la imagen de la comensalidad definitiva (cf. Lc 14, 15-24) o de la Jerusalén celestial (cf. Ap 21, 9s). A través de la figura social de *communio sanctorum* avanza la creación entera hacia su consumación, de suerte que cabe entender ésta como ampliación total de la *communio*.

Antes de desarrollar esta idea, conviene señalar la relevancia espiritual de la dimensión comunitaria del reino de Dios consumado para la esperanza cristiana:

1. Ella puede evitar que la esperanza degenere en un instinto de autoconservación sublimado más allá de la muerte. La esperanza en una «vida después de la muerte» no es primariamente una esperanza privada, «para mí», de llegar a un feliz encuentro individual cara a cara con Dios, y secundariamente «para los demás»; sino, radicalmente, una esperanza común «para nosotros y para todos». En sentido cristiano, sólo puedo esperar «para mí» si participo en la esperanza común de aquellos que viven en Cristo y mueren en Cristo, abandonando por tanto mis

anhelos privados en la esperanza más amplia y mayor para los otros y con ellos: «Sólo si nuestra esperanza espera también para los demás, si adquiere de improviso la figura y el movimiento del amor y de la *communio sanctorum*, deja de ser un reflejo mezquino, medroso y desolado de nuestro egoísmo» [13].

2. La figura social consumada del reino de Dios constituye el verdadero lugar teológico-escatológico para el culto a los santos y a María en la Iglesia católica. Al margen de la ejemplaridad individual de los santos, su sentido teológico reside en constituir básicamente este «espacio» social previo de todo proceso de consumación individual, y en expresarlo concretamente. Los santos son la garantía personal y la expresión de la prioridad de la figura comunitaria de la consumación frente a la figura individual. Ellos no son únicamente los individuos destacados que nos han precedido en la plenitud comunitaria conformada por ellos, en la que podemos participar también los pecadores y las personas de poca fe.

Un puesto especial dentro de este simbolismo compete a María, que ha sido siempre la figura simbólica de la *ecclesia* (como esposa, virgen y madre) y, por tanto, también su figura de consumación comunitaria; justamente como criatura perfecta ella es el «prototipo de la Iglesia». Ahí radica el sentido más profundo del dogma de la asunción en cuerpo y alma de María al cielo: no pretende subrayar un privilegio singular y privado de María sobre los otros mortales, pues también creemos que ellos, después de morir, serán acogidos en cuerpo y alma en el cielo y, por tanto, consumados en Cristo. El dogma subraya más bien el privilegio social de María de constituir y representar de un modo perfecto, como sierva y madre inmaculada y virginal del Señor, a la Iglesia perfecta como tal, como la comunidad de perfección previa a los individuos. Por eso cabe abrigar serias dudas, a mi juicio, contra un predicado mariano que se suele invocar frecuentemente en los últimos años cuando se ensalza a María como «madre de la Iglesia». María no posee un puesto individual especial por encima de la Iglesia, cuerpo de Cristo y pueblo de Dios; su relevancia teológica primaria consiste justamente en su fun-

13. *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*, en *Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutshland* I, Freiburg 1976, 99.

ción social: el ser «prototipo de la Iglesia» y por tanto «madre de los (individuos) creyentes».

3. En el marco de la figura social de la consumación, la *oración por los difuntos* adquiere un sentido teológico. Esta oración, que goza de una larga y sólida tradición, comenzando por 2 Mac 12, 42-45 y pasando por numerosos testimonios en los santos Padres hasta nuestros días, cayó en descrédito durante la Reforma por los frecuentes abusos de que era objeto; fue malentendida, en efecto, como un negocio de intercambio espiritual para el rescate de las «benditas almas» del purgatorio. Su verdadero sentido teológico consiste en expresar de un modo concreto que la muerte y la consumación de los cristianos no son un destino privado del individuo, sino que se resuelven siempre en el ámbito de la *communio* (aunque cada uno tenga que morir intrasferiblemente su propia muerte). La muerte y la elevación de los individuos acontecen en este ámbito social previo de participación en la muerte y resurrección de Jesús, y concretamente como integración perfecta en el cuerpo resucitado de Cristo, que ofrece siempre la figura social de la *communio*. Esta comunidad de fe sustenta y posibilita la relación del individuo con Cristo no sólo en la historia, sino también en la muerte y en la consumación final. Como figura social de relación con Cristo, no cesa en la muerte, sino que participa en el correspondiente poder superador de la muerte.

Esta solidaridad en la muerte se expresa con la oración por los difuntos, que es un signo de la asistencia comunitaria y de la intercesión de unos por otros, en la vida y en la muerte. Nadie va solo al tribunal del amor de Dios; nuestra oración y nuestra acción amorosa recíproca adquieren su sentido salvífico incluso más allá de la muerte de aquellos por los que oramos. En este sentido, esa oración de súplica no debe malentenderse como una mercancía de intercambio y permuta desde este mundo contra las penas de los pecados pendientes aún en el más allá; cualquier comparación cuantitativa y aritmética de la oración con las indulgencias y remisiones en el purgatorio es profundamente anticristiana, porque pervierte el carácter gratuito de la salvación. Por este posible malentendido habría que evitar expresiones como «cien días de indulgencia». Porque nada sabemos sobre el modo en que nuestra solidaridad en la fe y en la oración beneficia a los

difuntos; es suficiente la certeza confiada de su importancia para esa salvación que hemos de alcanzar en común. En cualquier caso, este aspecto social de la esperanza en la consumación final sólo adquiere credibilidad si la comunidad se hace también solidaria en la muerte empírica de los individuos, si no los abandona en su soledad y en la experiencia de ruptura absoluta de toda comunicación.

5. *Esperanza para nuestra tierra*

¿Qué será de nuestra tierra en la consumación final del reino de Dios, si sólo cabe alcanzar esta consumación pasando por la muerte? ¿ya no será el espacio vital de una humanidad reconciliada definitivamente con Dios, consigo misma y con toda la creación? ¿la abandonaremos con indiferencia a su suerte, por ejemplo, a un girar incesante y sin meta o al cataclismo que un día la haga desaparecer definitivamente? ¿será el «lugar» de consumación un «cielo» suprasensible, que trasciende la historia y la tierra, en el que los muertos lleven una existencia totalmente nueva (incomparable con nuestra existencia terrena)?

Hay que señalar, por una parte, que tanto el mundo natural como el cultural y técnico del hombre están llamados a participar en la consumación del reino de Dios: «la creación debe ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8, 21). Por otra parte, los elementos no humanos de este mundo (animales, plantas, piedras y materia similar, o también las obras artísticas o técnicas del hombre) no son susceptibles «en sí» de ser elevados y perfeccionados como los seres humanos, ya que no pueden acceder libremente (en vida y muerte) al amor de Dios ni recibir, por tanto, su identidad nueva y definitiva, sustraída al espacio y al tiempo[14]. Pero sí serán perfeccionados en su referencia al hombre y a su servicio en el reino de Dios. Siempre que conservamos o transformamos las «cosas» de esta creación en un mundo vital digno del hombre y de todas las criaturas, siempre que el hombre las afirma con simpatía responsable y las orienta hacia

14. Cf. K. Rahner, *Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, en *Schr.z.Th.* VIII, Einsiedeln 1967, 593-609; G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, 379s.

la prometida figura del reino de Dios, participan ya a su modo en la «libertad de los hijos de Dios», en su confianza, esperanza y amor. Y en la medida de esta participación serán «superadas» a través del proceso de muerte y resurrección de los seres humanos en la forma perfecta del reino de Dios [15].

En esta modalidad humanamente mediatizada y transformada, nuestra tierra toca a su fin, en cierto modo, al morir cada ser humano. Pero alcanza también su perfección en cada ser humano que participa de la vida resucitada de Jesús. No tenemos por qué imaginar esta perfección como un suceso súbito que ocurra alguna vez en un posible acabamiento de la presente historia mundial, sino más bien como un proceso continuo: «La realidad creada, el mundo, alcanza lentamente su estado definitivo en y a través de las personas corpóreo-espirituales, cuyo cuerpo es ella en cierto modo; a través de su muerte» [16].

Pero hay que preguntar una vez más: ¿esa corporeidad de nuestra tierra co-perfeccionada en la muerte no es demasiado sutil y espiritual, si la materialidad empírica, la que pueden percibir y palpar nuestros sentidos, sólo es asumida bajo la forma de participación congruente en la perfección personal del hombre? Esa forma es, evidentemente, muy «espiritual»; en todo caso, no accesible a nuestros sentidos (actuales). ¿No se renuncia aquí demasiado a la «sensibilidad» y a su participación correspondiente en la configuración del mundo mediante el trabajo y la creación, a la estética y la erótica humana, hasta parecer bastante pálida la perfección de nuestra historia y de nuestro mundo, incluso «platónica» en el fondo?

La contestación puede ser, por lo pronto, una contrapregunta: ¿por qué hay que perfeccionar la realidad material «en sí»?

15. Por citar un ejemplo sencillo: cuando un niño pregunta si su perro o su juguete preferidos irán al cielo, se puede contestar con un sí rotundo partiendo del supuesto de que la relación con un animal o con las cosas de una persona libera para una mayor alegría vital, para una mayor confianza, esperanza y amor, incluso para un trato más sensible y afectivo con nuestra realidad. Todo esto no es en modo alguno indiferente para el reino de Dios. No podemos saber ahora cómo será la relación de cada persona en su estado perfecto con animales, plantas o cosas. En cualquier caso, esta experiencia constituye una faceta de la riqueza inagotable del amor de Dios y por tanto un aspecto de la identidad definitivamente feliz y lograda del ser humano.

16. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958, 21 (trad. cast.: *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965).

¿dónde encontrará entonces su sentido y su finalidad? Como realidad creada por Dios, toda la creación material está abocada en definitiva a dar franquía a una criatura que sea capaz de responder libremente al don del amor de Dios. Sin esta finalidad última apenas tendría sentido una creación basada en el amor infinito de Dios, que comprende en sí toda la plenitud de la realidad. Que este amor de Dios (que es para nuestros conceptos una realidad «espiritual», no perceptible directamente por los sentidos) vaya a crear, no obstante, una realidad que participe de un modo finito en ese amor y recibe de ese modo su existencia, difícilmente se puede explicar de forma convincente diciendo que este amor de Dios quiere «gozar» de una realidad material finita, al margen de que sea o no capaz de dar una respuesta personal y libre al amor de Dios. El sufrimiento indecible, por ejemplo, cuya posibilidad es inherente a la creación de una realidad finita y que suscita constantemente la pregunta sobre la razón de ser de una creación en lugar de no haber nada, sólo se puede compaginar de algún modo con la acción creadora de Dios si se interpreta como «precio del amor» [17], de ese amor para el cual Dios quiere capacitar a su creación finita con el fin de hacer con ella un «pacto» libre y recíproco. Cuando el mundo material se orienta a esa meta y alcanza en el ser humano su «capacidad de alianza» con Dios, ha encontrado ahí su sentido. Y en tanto que ese mundo material es integrado por el hombre en su libre respuesta al amor de Dios, en tanto que participa en la «libertad y la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8, 21) y se convierte así en el «cuerpo» humanizado del hombre, en esa medida es también perfectible definitivamente.

Y sin embargo, ¿no debe ser esta perfección un poco más «corporal» y «sensible» de lo que hemos expuesto antes, ya que la fe insiste tanto en la «resurrección del cuerpo»? ¿no es demasiado escasa la diferencia respecto a la denostada «inmortalidad del alma» platónica? Es posible; pero cabe preguntar: ¿cómo debemos concebir la perfección del cuerpo «material» (del hombre y de la tierra) en consonancia con otros enunciados teológicos si no queremos limitarnos simplemente a las imágenes apocalípticas y a sus representaciones a veces mitológicas (por ejemplo, el trato mutuo, en un mismo plano de experiencia, entre los

17. G. Greshake, *Der Preis der Liebe*, Freiburg 1978.

muertos resucitados y los vivientes residuales en la tierra recreada y perfeccionada)? La dificultad reside en creer, por una parte, que Jesucristo resucitó ya «corporalmente» de la muerte y como tal vive «en medio de nosotros» (algo que se enuncia también análogamente en el dogma de la asunción de la Madre de Dios en cuerpo y alma al cielo) y en no ver, oír ni palpar, por otra parte, absolutamente nada de su «cuerpo resucitado» con nuestras facultades sensibles y materiales (cosa que no tenemos por qué suponer en las «apariciones» a los discípulos y a las mujeres). Ese cuerpo como tal no ocupa un «lugar» en nuestro mundo material, aparte el modo sacramental y simbólico-real: en la comunidad de los que creen en él, en su palabra proclamada, en los signos de su presencia salvífica, especialmente en el signo del pan y el vino transformados. Sólo de ese modo mediato podemos percibir al Cristo resucitado; la «corporeidad» del Resucitado «en sí» (fuera de la mediación sacramental) nos queda ahora totalmente oculta.

Así pues, si se da una participación de los muertos, con su cuerpo y su mundo, en la vida resucitada de Jesucristo, no adoptará en nuestro mundo estructurado empírica y materialmente una figura perceptible radicalmente distinta a la figura del Cristo resucitado. De ahí que el hablar de una corporeidad y sensibilidad «transformada», «transfigurada» o de una «tierra nueva» incluyendo la materia, o de un «realismo pneumático» del cuerpo resucitado (J. Ratzinger), resulte en definitiva tan «insensible» e «inmaterial» como la consumación final del hombre y de su tierra antes expuesta. Por eso no parece posible percibir con nuestra estructura cognitiva actual la realidad material de una tierra «sublimada» definitivamente.

La esperanza en una corporeidad y materialidad de nuestra tierra diferente, que trascienda totalmente la experiencia actual, es correcta desde la perspectiva de la fe en la resurrección del cuerpo. Pero no parece diferir mucho del modelo de perfección corporal esbozado antes y que aparece representado en la figura de una materialidad integrada en la libertad humana y de ese modo «superada» definitivamente. Es decisivo, para no reducir nuestra escatología a un espiritualismo gnóstico, que la esperanza en la resurrección del cuerpo nos comprometa incondicionalmente con la historia ahora y en nuestra tierra: debemos confor-

mar ésta como «materia» del reino de Dios mediante el espíritu del Resucitado, porque está llamada globalmente a la salvación conjunta de la «creación reconciliada». La fidelidad a esta misión constituye el límite irrebasable que separa la esperanza cristiana de la gnosis. El modo de representarnos concretamente la perfección de nuestra tierra es asunto secundario. Las imágenes bíblicas de la «ciudad de Dios», de la «Jerusalén celestial», del «banquete eterno» y del «cielo nuevo y la tierra nueva» mantienen en todo caso su validez insustituible. Ellas, en efecto, expresan de modo figurado y simbólico que nuestra confianza en la fidelidad de Dios para la salvación definitiva incluye a la creación entera; una confianza, por tanto, que se acredita en la responsabilidad amorosa por todas las criaturas de esta tierra.

6. *Retorno del Señor*

Las reflexiones anteriores pueden ayudarnos también a concebir el «retorno del Señor» fuera del marco de la apocalíptica. Es sabido que esa expresión recoge la esperanza de la Iglesia antigua en su forma primitiva y aparece ligada desde entonces indisolublemente a la expectativa cristiana del fin y de la consumación de la historia universal. El nuevo testamento adopta la tradición profética del «día de Yahvé» y la visión apocalíptica del «Hijo del hombre que llega entre las nubes» (cf. *supra*, 108-118; 147-151), e identifica ambas cosas con la parusía de Jesucristo que llega para juzgar (Lc 12, 8s; 17, 24.30; Mt 16, 27; 25, 31s y *passim*) y salvar a la comunidad de la «ira de Dios» (Mc 13, 26s; 1 Tes 1, 9s; 4, 13s; 5, 1s) e instaurar el reino de Dios perfecto (Lc 21, 27s; Mt 25, 31s; 1 Cor 15, 23s) [18]. El juicio de Dios y el reino de Dios evocan la faz humana de Jesús en la esperanza de los cristianos. Dios instaura en él su soberanía humana sobre este mundo; él doblega todas las potencias y soberanías inhumanas, «feroces» (cf. Dan 7), basadas en la opresión y la violencia. Este retorno poderoso del Hijo del hombre empezó ya en la resurrección de Jesús y en el envío de su Espíritu; Dios está

18. Sobre la esperanza neotestamenta del «retorno de Jesús» cf. W. H. Schmidt - J. Becker, *Zukunft und Hoffnung*, Stuttgart 1981, 121s, 130s; J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik*, Neukirchen 1975; F. Froitzheim, *Christologie und Eschatologie bei Paulus*, Würzburg 1979; W. Kellner, *Der Traum vom Menschensohn*, München 1985.

instaurando desde entonces, incesantemente, el «orden social» humano entre nosotros. El lugar donde esto acontece de modo visible es, por definición, la Iglesia: aquí intentan vivir juntos los hombres, renunciando a todos los instintos violentos y armados de la fuerza de la confianza, la esperanza y el amor bajo el impulso del Espíritu. Dondequiera que esto acontezca, sobre todo en la celebración eucarística y en todos los signos de salvación ligados a ella, el Señor resucitado «retorna» constantemente para «renovar» en su Espíritu «la faz de la tierra» de cara al reino humano de Dios instaurado definitivamente. El «Señor en retorno» transforma así incesantemente nuestra tierra y la conduce a su figura perfecta, haciendo que el hombre en su muerte acceda a él de modo definitivo e irrevocable.

K. Rahner ha interpretado muy atinadamente un punto central de esta esperanza cristiana en la expresión: Jesucristo retorna «en la medida en que todos acceden a él» [19]. La vida humana es un constante caminar al encuentro pleno con Jesucristo. Cuando un ser humano muerte, esperamos que acceda a Cristo, que haya sido elevado definitivamente a una comunión liberadora y beatificante con él y con el Padre. Cristo ha «retornado» ya en forma patente a esa persona. Y una vez que todos los seres humanos hayan sufrido su muerte y accedido a Cristo, él habrá retornado a ellos; entonces será el «último día». Cuándo y cómo ocurrirá esto, no lo sabemos, y es secundario.

El «retorno de Jesús» no significa, pues, un gran espectáculo cósmico a escala planetaria que tendrá lugar en un futuro remoto. Es un suceso que se produce «en medio de nosotros» (cf. Lc 17, 20s) y tiene lugar en la muerte humana. No se produce automáticamente, como es obvio. El hombre no accede a Cristo por el simple hecho de morir. Jesús dio un criterio claro para esta llegada»: «Venid a mí, benditos de mi Padre, a tomar posesión del reino de Dios...; pues cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 34.40). Sólo aquel que acceda a Jesús ya en esta vida, en la figura oculta de un hambriento y sediento, de un enfermo y apátrida, de un

19. En K. Rahner - H. Vorgrimler (eds.), *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg [12]1980, 279 (voz *Parusie*); cf. también sobre esta cuestión W. Kasper, *Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit*: IKaZ 14 (1985) 1-14; F. J. Nocke, *Eschatologie*, Düsseldorf 1982, 51s.

pobre y despreciado, sólo éste puede acceder a Jesús en su figura gloriosa. Podemos esperarlo para todo ser humano, también para nosotros; pero mientras tanto hacemos todo lo posible por descubrir al Cristo oculto «en medio de nosotros». Entonces cumplimos efectivamente la consigna de Jesús de aguardar atentos y vigilantes la venida del Hijo del hombre (Lc 21, 36; Mt 24, 44; 25, 13). Pues ¿no podría ocurrir que precisamente hoy la pobreza que avanza hasta convertirse en desastre mundial sea el «signo cósmico» de la inminente proximidad del Hijo de Dios y de su reino humano? La expectativa de las Iglesias pobres del tercer mundo por la llegada del Señor para liberarlas y nuestra esperanza solidaria con ellas podrían ser la figura actual, para nuestro tiempo, del *maranatha* de la Iglesia primitiva (cf. 1 Cor 16, 22; Ap 22, 20; *Did* 10, 6), del «ven, Señor Jesús». Esta «venida» no se reduce a un cambio social en la tierra ni exclusivamente a la consumación definitiva en la muerte, sino que abarca la acción renovadora del Hijo del hombre «así en la tierra como en el cielo».

7. *«Final» empírico y «consumación» teológica del mundo*

Antes de concluir este capítulo abordemos una última cuestión: ¿el proceso de perfección universal del reino de Dios tendrá un término temporal? Empíricamente cabe prever con seguridad el fin del mundo humano-terreno en un momento temporal. Como sólo tiene sentido hablar del reino de Dios y de su consumación en el contexto del mundo vital humano (y no en todos los sistemas planetarios posibles del universo físico), sólo nos interesa aquí el fin de nuestro planeta Tierra y de sus condiciones de vida. A tenor del segundo principio de la termodinámica (la ley de la entropía), el «desorden» del cosmos va en aumento; es decir,

> la reserva disponible de orden cósmico, de energía y materia útil disminuye indefectiblemente. Por eso, en el curso del tiempo, el estado ordenado del universo desaparecerá, y con él las estructuras bien conocidas de nuestro mundo actual. A la maquinaria cósmica le faltará combustible y piezas de recambio. Dejará de funcionar. El segundo principio de la termodinámica impone, pues, al universo un fin inevitable. Pero no hace predicciones sobre la forma concreta de este fin. De ahí que para saber algo sobre la suerte definitiva del espacio, el tiempo y la materia sea preciso considerar en detalle y analizar la

física de cada uno de estos sistemas y el género de influencia que el segundo principio ejerce sobre cada uno de ellos.
Comencemos por la materia. Las estrellas son los objetos astronómicos más frecuentes. El sol —nuestra estrella— suministra la energía para casi todos lor procesos en la compleja organización de la superficie terrestre. Pero tampoco él puede hacerlo indefinidamente. La reserva de combustible nuclear de su centro se va agotando lenta, pero inexorablemente. Al cabo de otros cinco mil millones de años experimentará las primeras dificultades graves y su estructura tendrá que cambiar drásticamente para adaptarse a la nueva situación.
Durante esta crisis la tierra desaparecerá del escenario cósmico, quedando volatilizada ante un sol enormemente dilatado, de color rojo intenso. Al fin, el sol habrá consumido totalmente su reserva de combustible y, tras una fase de envejecimiento incalculable y variable, quedará reducido a un cuerpo compacto del tamaño de la tierra aproximadamente, un 'enano blanco' que se irá enfriando lentamente[20].

Comoquiera que sea, la teología no puede formular ningún enunciado sobre el cuándo y el cómo de un fin empírico de nuestra tierra; no es de su competencia. Pero sí debe considerar la relación entre el fin empírico y la consumación teológica. No se pueden identificar los dos extremos en modo alguno, ya que la muerte empírica del individuo, por una enfermedad dolorosa o por un accidente súbito, tampoco equivale a la consumación de este ser humano otorgada por Dios y esperada en ella. Pero tampoco procede una separación total entre ambos; en la muerte del individuo se produce el tránsito hacia la consumación última. ¿Podemos afirmar en consecuencia —en analogía con la muerte del individuo— algo sobre la relación entre el «fin» y la «consumación» de nuestro mundo terreno en conjunto? Lo cierto es que no resulta indiferente para el concepto teológico de consumación o perfección el «cómo» del fin empírico de la tierra, ya que el hombre tiene la responsabilidad de esta tierra por mandato del Dios creador. Si en la historia individual la actitud fundamental (de serenidad, confianza, desesperación, resistencia, protesta) ante la muerte es decisiva para la figura definitiva de superación de la historia vital en Dios, otro tanto ocurre con la historia universal: no supone una gran diferencia que la historia de la

20. P. C. W. Davies, *Geburt und Tod des Universum*, en *Mannheimer Forum 83-84*, Mannheim 1983-1984, 9-77, 56s.

libertad humana y su mundo vital acabe por procesos o cataclismos cósmicos o por culpa de los hombres que destruyen su tierra como mundo vital (guerra atómica, envenenamiento total de la atmósfera, utilización abusiva de sus reservas naturales, etc.). Porque es misión confiada a los hombres el utilizar nuestra libertad de forma que esta tierra pueda ser realmente la «materia» del reino de Dios humanizada, elevada a su plenitud. Los fallos del ser humano en esta misión restan perfección al reino de Dios. Es obvio que el Cristo resucitado representa ya la perfección insuperable de la historia humana; pero la resurrección del «primer fruto de los que duermen» (1 Cor 15, 20) reclama la apropiación universal del amor de Dios comunicado en ella. Y esto significa que ese amor debe reflejarse en una forma de vida humana y social que se ajuste lo mejor posible a las inagotables posibilidades de su apropiación; por ejemplo, en lo que hemos llamado antes una «red» planetaria de símbolos reales del reino de Dios, y no en una tierra devastada por los hombres.

De ahí que podamos afirmar también que la perfección realmente universal de la historia de la libertad humana y de su mundo vital requiere la perfección de todos los seres humanos y por tanto la perfección de todos en la muerte y la resurrección. Esto no significa que la «universalidad» sea un «perfeccionamiento» cuantitativo de la historia, sino la plenitud cualitativa de todos los modos humanos posibles de respuesta al amor de Dios. Cada ser humano aporta su propia historia, intransferible e insustituible, y tiene su valor ante Dios según su modo de «apropiarse» e «incorporar» el amor de Dios, de hacerlo renovadamente «carne y sangre» propia. La heterogeneidad y singularidad de este amor de Dios presente en el ser humano es de importancia decisiva para la forma perfecta del reino de Dios, ya que pone de manifiesto, por un lado, la riqueza inagotable del amor de Dios autocomunicativo y, por otro, el valor incondicional de cada persona humana dentro de la historia de este amor de Dios. Sólo cuando esta múltiple variedad cualitativa se completa en sentido universal cabe hablar de una consumación definitiva del reino de Dios. Tal podría ser el sentido teológico de la expresión último día: no hay por qué imaginarlo como una muerte cósmica o un cataclismo histórico universal, sino como el acabamiento del proceso de perfección universal en el que todos los hombres

(dispuestos a ello) mueren para renacer en la vida resucitada[21]. Este proceso se produce continuamente dentro de nuestra historia en la muerte de cada hombre y encontrará su final intrahistórico cuando hayan muerto todos los seres humanos.

Sobre el diferente «estado» de los muertos y sobre su experiencia de sí mismos, del mundo y de Dios «entre» la consumación individual en la muerte y la consumación universal al final de todas las historias vitales apenas podemos aventurar nada. Porque el hombre escapa en la muerte a este tiempo físico de nuestra tierra (con sucesión de «instantes»); vive en una dimensión que no es «conmensurable» con nuestra experiencia temporal ni discurre por tanto paralela a nuestra línea temporal, aunque fuese en un plano distinto y superior.

No obstante, la tradición eclesial habla con razón de un «estado intermedio» de los difuntos[22]. Esta idea tiene su fundamento teológico válido en el carácter «tridimensional» que presenta la figura consumada del reino de Dios: la consumación individual (en la muerte) se produce en unidad con la consumación social y universal de la historia en el reino de Dios. Mientras no se produzca esta consumación universal de todos los hombres considerada desde nosotros mismos y, por tanto, desde la perspectiva del tiempo y de la historia siempre en marcha, es inevitable para nuestro pensamiento establecer una diferencia entre la consumación del individuo en la muerte y la consumación universal. Esta diferencia no se puede concebir en el sentido de un «después» temporal o de un «más» cuantitativo en felicidad, sino en el sentido de una diferente «plenitud» del amor de Dios asimilado humanamente. El pretender saber cómo viven los difuntos esta diferencia (como «estado de espera», como «felicidad plena de un alma liberada del cuerpo», etc.) pertenece al ámbito de la pura especulación. Carecemos de toda posibilidad de trascender nuestra experiencia temporal (determinada físicamente) y compartir la experiencia del estado de consumación.

G. Lohfink habla a este respecto de «tiempo transfigurado» de las personas consumadas en la muerte; la expresión designa la «síntesis de la existencia entera en un único y eterno 'ahora'.

21. Cf. J. Ratzinger, *Escatología*, Barcelona ²1984, 179.
22. Cf. K. Rahner, *Über den «Zwischenzustand»*, en *Schr.z.Th.* XII, Zürich 1975, 455-466.

Así alcanza el ser humano una verdadera identificación consigo mismo, así llega a la última autorrealización que todo lo abarca, así encuentra esa libertad que ha llegado a su meta y se posee totalmente a sí misma. Pero esta *perfecta possessio* no es la eternidad, porque el nuevo modo de existencia posibilitado por Dios tiene alguna relación con el tiempo, está constituido por él. Todo lo vivido en la dispersión del tiempo terreno como presente actual queda rescatado y concentrado en ese modo de existencia. El tiempo transfigurado de un ser humano es la suma total de su existencia terrena y temporal. Es la cosecha del tiempo, es tiempo concentrado. Toda la historia de un ser humano desde el nacimiento a la muerte ha madurado en la *tota simul* de la nueva temporalidad transfigurada y otorgada por Dios» [23].

Positivamente no es posible representar ese «tiempo»; negativamente hay que señalar dos puntos: por un lado, en el estado de perfección no se da una sucesión similar a nuestro tiempo; pero, por otro, la consumación tampoco significa un estado fijo que se alcanza con la muerte y en el que se permanece eternamente. Consumación significa, a la vez, el proceso de integración en la vida terrena y acabada en la muerte, y el resultado de ese proceso: la inmersión definitiva en Dios. Al cesar con la muerte la sucesión temporalmente fragmentada de evoluciones y estados, desaparece forzosamente la diferencia entre proceso y resultado. «Así pues, la dinámica de la perfección celestial justamente reclamada, la vía 'de gloria en gloria', no puede describirse como resultado de un estado que primero debe alcanzarse, sino como un acceso 'constante' a la perfección, que se alcanza en ese acceso mismo» [24].

Lo que apenas cabe ya hacer a nivel lingüístico es expresar, partiendo de ahí, la diferencia «objetiva» existente, dentro de la única realidad que es el «proceso-resultado» de la consumación, entre la consumación individual en la muerte y la consumación universal de todos los hombres. Tal diferencia parece basada en la idea de «apropiación» universal del amor de Dios humanado en Cristo y resucitado a la vida «transfigurada». Por eso conviene evitar siempre en este tema dos tentaciones: por una parte,

23. G. Lohfink, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, en G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung...*, 67s.
24. *Ibid.*, 69s.

transferir demasiado unilinealmente nuestra experiencia del tiempo a la experiencia de los muertos en el estado de consumación; por otra, sobreestimar la relevancia insustituible de cada vida vivida y completada en la muerte para la figura de consumación del reino de Dios.

2
EL INDIVIDUO EN EL PROCESO DE CONSUMACION DEL REINO DE DIOS

Hemos visto en el capítulo anterior que sólo a través de la muerte y superándola en la resurrección de los muertos cabe esperar la figura perfecta del reino de Dios. Hasta ahora hemos destacado las dimensiones de historia social e historia universal en la consumación final. En este capítulo abordaremos la vertiente existencial, el destino del individuo en este proceso.

Debemos analizar primero, en este contexto, la muerte humana, que constituye el «paréntesis» entre el «fin» empírico de nuestra historia vital y la «consumación» teológica que acontece en ella. ¿Qué puede decir la teología, responsablemente, acerca de la muerte? Tratemos de fundamentar ahora en forma explícita lo que ya hemos sugerido antes (cf. *supra*, 230-234).

I. La interpretación cristiana de la muerte

1. *La muerte, ¿la cosa «más natural» del mundo?* [25]

Actualmente se puede observar una tendencia a aceptar y explicar la muerte, frente a supuestas mistificaciones religiosas

25. Bibliografía sobre este tema: K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1965; Id., *Zu einer Theologie des Todes*, en *Schr. z. Th.* X, Zürich 1972, 181-199; J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968; H. U. von Balthasar, *Abstieg zur Hölle*, en *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 387-400; G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969; Id., *Tod und Auferstehung*, en *Christliche Glaube in moderner Gesellschaft* V, Freiburg 1980, 64-123 (el presente apartado es en buena parte una exposición de este trabajo de G. Greshake); J. Ratzinger, *Escatología*, Barcelona ²1984, 73-104; J. Manser, *Der Tod des Menschen. Zur Deutung des Todes in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie*, Bern 1977; F. J. Nocke, *Liebe, Tod und Auferstehung*, München 1978; H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, Freiburg 1980, 133-155; G. Bachl, *Über den Tod und das Leben danach*, Graz 1980, 34-82; A. Keller, *Zeit* -

y filosóficas, como un fenómeno absolutamente natural. La muerte no sería en definitiva otra cosa que el fin inevitable de la curva de la vida biológica, para dejar paso a una vida nueva y mejor, necesaria también para la renovación de una comunidad cultural y para evitar su envejecimiento y paralización. La resistencia del ser humano, su angustia ante la muerte, sería una expresión del instinto natural de autoconservación frente a un final prematuro, sentido a menudo como ruptura brutal y dolorosa de la vida propia o de otro ser querido. De ahí la importancia, según ellos, de facilitar a todas las personas una muerte realmente natural y conformar por tanto las condiciones biológico-médicas y sociales para permitir al mayor número posible de individuos la muerte en un punto temporal en que su fuerza biológica y sus posibilidades de vida humana se hayan agotado. Sufrimientos, enfermedades, accidentes, achaques de la edad, violencia, etc., deberían desaparecer una vez que todo alcance una «vida plena». De ese modo sería posible expulsar totalmente la muerte de la vida, como corresponde a su realidad ontológica. Según esta concepción, en efecto, la muerte no tiene nada que ver con la vida; es cierto que la limita, pero no representa una nota intrínseca de ella. Por eso no tiene por qué convertirse en el problema o impedir a las personas saborear plenamente su vida limitada.

Este intento de una explicación racional de la muerte puede remitirse ya a Epicuro (341-270 a.C.), del que se conserva esta frase: «La muerte, pues, el más horrendo de los males, en nada nos atañe. Pues mientras nosotros vivimos no ha venido ella, y cuando ella ha venido ya no vivimos nosotros. Así la muerte no es contra los vivos ni contra los muertos, pues en aquéllos todavía no está y en éstos ya no está» [26].

Un testimonio literario contemporáneo de esta actitud ante la muerte se puede encontrar en el impresionante libro de Anne Philipe, «Sólo durante un suspiro» [27]. La autora describe la muer-

Tod - Ewigkeit, München 1981; H. U. von Balthasar, *Theodramatik* IV, 294s; P. Hünermann (ed.), *Sterben, Tod und Auferstehung. Ein interdisziplinäres Gespräch*, Düsseldorf 1984.

26. Epicuro, *Epístola a Meneceo*, Diógenes Laercio X, 125-139, citado según G. Fraile, *Historia de la filosofía* I, ³1971, 592-593.

27. A. Philipe, *Nur einen Seufzer lang*, Hamburg 1983.

te de su esposo, enfermo de cáncer, la despedida y su largo e intenso «trabajo de duelo»:

> Hasta entonces nunca me había preocupado de la muerte. No contaba con ella. Sólo la vida era importante. ¿La muerte? Una cita inevitable y eternamente diferida, ya que su presencia significa nuestra ausencia. Se presenta en el mismo momento en que dejamos de existir. Es decir: o ella o nosotros. Podemos afrontarla conscientemente, pero ¿podemos conocerla por el tiempo que dura un relámpago? Tenía que separarme por siempre de la persona que más amaba. El «nunca más» estaba a nuestra puerta. Yo sabía que ningún otro lazo nos uniría fuera del amor. Aunque perdurasen determinadas células sensibles que llamamos alma —me decía a mí misma— no podrían almacenar memoria y nuestra separación tenía que ser definitiva. Me decía una y otra vez a mí misma que la muerte no significaba nada y que sólo la angustia, el sufrimiento físico y el dolor que causa el tener que abandonar a seres queridos o una obra empezada hacen tan temible su cercanía... [28].

Parece que en esas y otras declaraciones similares se intenta dar una fundamentación filosófica y existencial de la actitud fáctica en nuestra sociedad ante la muerte, mientras no irrumpa en la vida como un destino cruel [29]. Por una parte, se *reprime* la muerte; no se piensa en ella; se desplaza a los moribundos a las instituciones competentes; se silencia la muerte. Por otra parte, la gente se habitúa a ella y se embota contra su amenaza; la muerte es objeto de consumo en los medios de difusión y objeto de entretenimiento en las novelas policiacas. Se *desindividualiza* cada vez más; se percibe como muerte «masiva» en relación con catástrofes de la naturaleza, guerras, hambre, campos de concentración, problemas de refugiados... La muerte del hombre como ser genérico destaca más que la muerte del individuo.

La teoría de la «muerte natural», que pretende fundamentar racionalmente este trato con ella, es ambivalente. La muerte ejerce sin duda una función necesaria para la innovación biológica y socio-cultural de la humanidad. La limitación de la vida remite también al ser humano a esta vida, para vivirla «plenamente» y saborear el instante, el tiempo que se le otorga. Esta visión responde además a la justificada preocupación de la socie-

28. *Ibid.*, 11.
29. Cf. G. Greshake, *Tod und Auferstehung*, 67s.

dad de que cada cual pueda tener una muerte digna. No obstante, resulta cuestionable por muy diversas razones [30].

1. ¿Es cierto que la vida humana puede agotar totalmente sus posibilidades en un momento determinado? ¿cabe indicar, siquiera aproximadamente, ese estado de plenitud de la vida? ¿no suele ser la muerte, más bien, el punto final de unas posibilidades humanas cada vez más reducidas? Pero, aunque no sea este el caso, ¿no es la muerte, casi siempre, una interrupción, incluso en una persona anciana, precisamente en lo concerniente a sus relaciones interhumanas? ¿se puede afirmar alguna vez que este amor recíproco se ha agotado, realizado, que está acabado de un modo totalmente natural? Simone de Beauvoir parece llevar razón cuando dice: «No se da una muerte natural: nada que pueda afectar a una persona es natural, porque su presencia pone en cuestión el mundo... Para cada persona su muerte es... un acto de violencia inmerecido» [31].

2. ¿No se adivina en la teoría de la «muerte natural» —y en la exigencia que ella implica de convertir la muerte en un fenómeno totalmente natural para todos— una tendencia a controlar la muerte y reducirla al poder humano, a hacerla manipulable y calculable y privarla del carácter de contingencia indisponible para someterla a la voluntad de dominio del hombre? «No es casualidad que la apuesta médica en favor de una 'muerte natural' desencadene a menudo un proceso de agonía absurdo y un aislamiento atroz en las unidades de cuidados intensivos» [32].

3. El hombre puede y debe comportarse consigo mismo reflexivamente; en eso consiste la esencia del espíritu humano. Pero esta conciencia referida a sí misma incluye necesariamente la muerte; de ahí que una muerte puramente «natural» sea algo imposible para el hombre. Sólo se da, para él, la muerte con la que mantiene una relación refleja, al margen de que se conciba tal relación como represión, como voluntad de control o como aceptación consciente de la limitación indisponible de la vida. Esta última forma de trato con la muerte parece la más ajustada al ser humano, como se desprende claramente, por ejemplo, de

30. *Ibid.*, 72s.
31. S. de Beauvoir, *Ein sanfter Tod*, Reinbeck 1965, 119s.
32. G. Greshake, *o. c.*, 73.

la reflexión biográfica de Peter Noll «Dictados sobre agonía y muerte» [33], donde describe los últimos seis meses de su vida, marcada por un cáncer de vejiga incurable, que no quiso dejarse operar para no perder su libertad como enfermo crónico en el mecanismo hospitalario. «Mi experiencia ha sido ésta: vivimos mejor la vida si la vivimos como es: limitada. Entonces importa menos la duración, pues todo se compara con la eternidad. Aunque yo comparta una buena dosis de herencia cristiana, hablo ahora como no cristiano y dirigiéndome a no cristianos... he tenido tiempo para conocer la muerte. Eso es lo bueno en la muerte de cáncer, que todos temen tanto. He visto que el tiempo es más breve de lo que imaginaba, pues antes había pensado poco en el tiempo y su limitación. He pasado mucha tristeza y también auténtica alegría, y nada de desesperación, sorprendentemente...» [34].

4. La muerte no es sólo un punto fronterizo que se puede situar fuera de la vida, sino una realidad en medio de la vida misma. Porque el morir progresivo, el *ars moriendi* como ejercicio de la muerte en vida, forma parte, irrenunciablemente, de un proceso de la vida humana. En la enfermedad, el sufrimiento, la frustración, el envejecimiento, la «muerte de la jubilación», las despedidas, la soledad... la muerte nos afecta permanentemente si no reprimimos estos fenómenos. Pero especialmente cuando muere una persona a la que queremos, la muerte irrumpe en nuestra vida, afecta a nuestro ser más íntimo, que se realiza justamente en ese querer. La resistencia radical del amor contra la muerte del ser querido es la mejor demostración de la falsedad de la «muerte natural»: «En la palabra de amor que las personas pueden darse unas a otras en este mundo se encierra una promesa que viene de lejos y pretende ser incondicionalmente válida: Tú debes existir por derecho propio. El amor emite este tono resuelto porque es el más claro barrunto del ser y el más fuerte temor a la nada; es la opción suprema contra la posibilidad de que la persona amada sea destruida totalmente en la muerte» [35].

Un testimonio clásico de esta protesta del amor contra la muerte del ser querido son las *Confesiones* de Agustín, que

33. P. Noll, *Diktate über Sterben und Tod*, Zürich 1984.
34. *Ibid.*, 115; cf. también 74s, 81ss.
35. G. Bachl, *o. c.*, 51.

describen en el libro cuarto su conmoción por la muerte del amigo:

> ¡Con qué dolor se entenebreció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí. La patria que era un suplicio, y la casa paterna un tormento insufible, y cuanto había comunicado con él se me volvía sin él cruelísimo suplicio. Buscábanle por todas partes mis ojos y no parecía. Y llegué a odiar todas las cosas, porque no le tenían ni podían decirme ya como antes, cuando venía después de una ausencia: 'He aquí que ya viene'. Me había hecho a mí mismo un gran lío y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y me conturbaba tanto, y no sabía qué responderme (IV, 4) [36].

Un lenguaje similar habla el mencionado librito de A. Philipe:

> No encontraba ya tu rostro. Por mucho tiempo aparecías en todas partes. ¿Cómo iba a encontrar yo un camino, una calle, una ribera que no hubiéramos conocido en común? Tenía que huir o ir sola a aquel lugar. En el tráfago de la multitud, en la soledad de un sendero del bosque, sólo te veía a ti. Mi razón rechazaba esas ilusiones, pero mi corazón las buscaba. Tú estabas lejos y cerca. A cada instante me preguntaba, no cómo era posible vivir, sino simplemente cómo podía seguir latiendo mi corazón después de haberse parado el tuyo. A veces oí decir que tú seguías entre nosotros. Yo no replicaba. ¿Para qué discutir? Pero pensaba para mis adentros en lo fácil que es para muchas personas admitir la muerte de los otros. ¿Intentan asegurarse su propia inmortalidad? [37].

Textos de este género hacen ver lo problemático que resulta la idea de la «muerte natural», a pesar de su elevada plausibilidad actual. Pero ¿cuál es la esperanza positiva que la fe cristiana puede contraponer a esa idea?

2. *La muerte, en contradicción y en correspondencia con la esperanza en el reino de Dios*

Expondremos en dos tesis el lugar teológico de la muerte dentro de la esperanza cristiana en el reino de Dios:

36. San Agustín, *Las confesiones*, Madrid 1955, 195s.
37. A. Philipe, *o. c.*, 41s.

1. La muerte como *signo del pecado* está en contradicción con la esperanza cristiana en el reino de Dios[38].

En la tradición judía y cristiana se ha considerado siempre la muerte en relación con el pecado, con la voluntad de autoafirmación absoluta frente a Dios y dentro de todas las realizaciones humanas y sociales. La persona que vive desde sí y para sí, desde sus propias posibilidades y para sus propios fines, que no reconoce a Dios ni se abre radicalmente a la situación del prójimo, vive en pecado; destruye así su propia humanidad y cualquier forma de convivencia humana. De ahí que el pecado equivalga a incomunicación, tanto en la relación de la criatura con el creador como en las relaciones de las criaturas entre sí. Esa forma de existencia resulta en el fondo vacía e inane, porque rechaza la vocación del hombre a la comunicación. Este fenómeno alcanza en la muerte su manifestación y autoexpresión más clara: cuando se siente la muerte como ruptura de toda comunicación, como disolución de la vida (que implica comunicación en sentido general) en el vacío y el no-ser, aparece en ella inexorablemente lo que es el pecado.

Esta visión de la muerte procede de la escatología veterotestamentaria (cf. *supra*, 118-126); aparece expuesta sobre todo por Pablo (cf. Rom 5, 12-21; 6, 23) y es asumida en el magisterio eclesial. El sínodo de Cartago, del año 418, habla de la muerte como castigo por el pecado de Adán: «Quienquiera que dijere que el primer hombre, Adán, fue creado mortal, de suerte que tanto si pecaba como si no pecaba tenía que morir en el cuerpo, es decir, que saldría del cuerpo no por castigo del pecado, sino por necesidad de la naturaleza, sea anatema» (DS 222/NR 338). Afirmaciones similares contiene el decreto sobre el pecado original de Trento (DS 511/NR 353). La idea (ligada a una época y a una cosmovisión) de que el hombre del paraíso fue inmortal en sentido biológico y la muerte corporal entró en la historia como «consecuencia del pecado» ejerce cierta influencia en tales afirmaciones, pero no atañe al contenido inmutable o a la intención de las mismas. Lo que éstas expresan es la convicción de que

38. Cf. sobre esta y la siguiente tesis especialmente G. Greshake, *Tod und Auferstehung*, 97s; H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, 135s; E. Jüngel, *Tod*, Stuttgart [4]1977; K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, 45s; R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, Freiburg 1978.

la muerte, tal como se presenta en nuestra historia, constituye la autoconsecuencia interna del pecado en cuanto que éste influye y se expresa en una determinada forma de morir que todos los hombres comparten a su modo: la experiencia de la muerte como ruptura total de la comunicación, como un destino oscuro que provoca angustia y desesperación. La tradición cristiana considera esta figura de la muerte como patrimonio de todos los hombres, ya que todos son pecadores ante Dios. Sólo con la muerte de Jesús, el «justo» y «obediente», pierde la muerte humana el carácter universal e inevitable de una autorrepresentación del pecado.

Pero ya el anuncio que hizo Jesús del reino de Dios contrasta con esta figura de la muerte. El reinado inminente de Dios acaba con el reinado de la muerte en todas sus formas de destrucción de la vida y la comunicación; implica la oferta de Dios a los pecadores de convertirse y aceptar la vida, el amor y la justicia de Dios. Nos abre a los pecadores la posibilidad de vivir de este don y ya no de nosotros mismos; de perder nuestra vida por el reino de Dios y recuperarla por esa vía, y no mediante la autoconservación y la autoafirmación.

El reino de Dios confiere así una liberación de las consecuencias del dominio de la muerte a todos aquellos que más sufren con esas consecuencias: los endemoniados, los enfermos, los que padecen la injusticia en las relaciones sociales, los aislados y excluidos de la comunicación general, etc. Cuando comienza el reino de Dios, desaparece el imperio de la muerte, en el sentido de que la autoafirmación incondicional no constituye ya un criterio válido para la convivencia humana. De ahí que la esperanza cristiana conlleve una decidida resistencia a cualquier forma de muerte que exprese esa autoafirmación humana y social y por ello sea indigna del hombre; por ejemplo, «morir en la guerra, por tortura, por pena de muerte, en accidente de tráfico y accidente laboral, por hambre y enfermedades»[39]. Hay que añadir la muerte anticipada en vida por aislamiento social, por soledad, por trastornos de comunicación que atentan contra de la vida, etc. Aunque estas formas de muerte no se pueden eliminar del todo, la esperanza cristiana las verá siempre como una contra-

39. H. Vorgrimler, *o. c.*, 138.

dicción con su expectativa del reino de Dios; no puede resignarse a ellas, sino que hará todo lo posible por expulsarlas mediante un incansable «sufrimiento por la realidad» y por transmutarlas en una figura de la muerte digna del hombre. ¿En que consiste esta figura?

2. La muerte como *participación en la agonía de Jesús* por causa del reino de Dios es una forma relevante de «libertad liberada» para el amor.

Jesús mantuvo hasta el final, hasta la entrega de su vida, la esperanza en ese Dios que «no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva». El lo «puso» todo en manos del Dios salvador y liberador, del que esperaba la salvación de los pecadores, la liberación de los pobres y la vida de los muertos. A él se abandonó sin reservas y siguió su camino conducente al reino de Dios, aunque implicaba ser rechazado por Israel y ser condenado a muerte. En este abandono a Dios sin reservas, que incluía también la muerte y abarcaba por tanto la totalidad de su vida, quedó superada definitivamente la autoafirmación incondicional como el modo humano general de comprenderse a sí mismo y de vivir desde sí mismo. Porque Jesús no eligió este modo de vivir y morir desde el amor liberador de Dios por propia necesidad, sino a causa del reino de Dios, a causa de los hombres y de su vida liberada por Dios; la «muerte expiatoria» (= «muerte de reconciliación») de Jesús les abrió la posibilidad de vivir y morir de este modo.

Esta posibilidad no radica sólo en el ejemplo de Jesús, como si pudiéramos imitar su ejemplo por nuestras propias fuerzas. La vida y muerte de Jesús deben concebirse más bien como una posibilitación a modo de «causa ejemplar»; la comunicación del Espíritu santo nos abre el «espacio» real para participar en su vida y su muerte, para dejarnos integrar y conformar en su «sí», en lo que la Biblia llama fe, conversión, seguimiento, obediencia, etc. Cuando los hombres se abandonan totalmente a Dios para que otros gocen de una vida y una muerte liberadas, incluyendo la propia muerte y sus formas precursoras, cuando asumen todo esto como posible camino hacia el reino de Dios, cuando pretenden «afirmarse» incondicionalmente desde él y no desde sí mismos, desde su propia acción, la vida humana y la muerte humana adquieren una figura totalmente distinta: la

figura de la libertad liberada para el amor (cf. Gál 5, 1.13s). Sí, justamente la muerte así afirmada tiene la capacidad de desatar ya en vida las más profundas posibilidades de libertad amorosa. Y esto, ¿por qué?

a) El término irrevocable de la historia de la libertad humana se alcanza en la muerte. Esto significa que la historia del hombre tiene un plazo, y su campo de decisión y de acción no se extiende al infinito. Por eso las opciones, acciones y situaciones no son reiterables o revisables a discreción, cosa que sería posible fundamentalmente en una serie temporal infinita; soportan el peso de la unicidad. De ahí la profunda seriedad que corresponde a la libertad histórica en virtud del inevitable caminar-a-su-fin; esa libertad debe optar y desarrollarse en este tiempo, con sus situaciones únicas (*kairos*). Lo que ella haga en esta historia que se le da, hecho queda y no puede erradicarse; lo que malogra aquí, queda malogrado definitivamente. En este sentido, la muerte con su perentoriedad confiere a cada acción y omisión su relevancia decisiva; confiere la posibilidad de perseguir y realizar algo definitivo [40]. Esta función formal se manifiesta de un modo especialmente liberador cuando la libertad de una persona está al servicio, en vida y muerte, de la llegada del reino de Dios. Porque entonces colabora en una definitividad que conserva su validez no sólo en el marco de esta historia concluida con la muerte, sino también, por obra de Dios, más allá de esta conclusión. El nuevo testamento ilustra este hecho en el contraste de la parábola de las diez doncellas (cf. Mt 25, 1-13): para el reino de Dios hay un «demasiado tarde» definitivo, que no permite ya recuperar las omisiones. La parábola del juicio final viene a expresar lo mismo (cf. Mt 25, 31-46) de modo positivo: la acción de los hombres dentro de su historia vital decide sobre su destino eterno y sobre la figura definitiva del reino de Dios.

40. Esta antropología no olvida en modo alguno el fenómeno de la muerte en aquellas personas cuya vida no tuvo nada, o muy poco, de historia de libertad (por ejemplo, lactantes y niños pequeños, minusválidos psíquicos, personas a las que el medio social o las circunstancias políticas les han impedido el ejercicio de la libertad). La interpretación de la muerte que hemos expuesto parte más bien del destino «ideal» del ser humano y del tiempo que le es dado; pero cuenta con la posibilidad de poder participar en la muerte de Cristo sin necesidad de ratificarlo en una historia de la de libertad explícita y refleja. Porque Cristo abrió de par en par a los pequeños y pobres (en todos los aspectos) las puertas del reino de Dios.

b) Además, la muerte puede cobrar una relevancia especial para la libertad liberada por Cristo, porque en ella —o, más exactamente, frente a ella— se decide la suerte de la historia íntegra de la libertad humana. De cara a la muerte no está en juego sólo esta o aquella opción, sino la historia vital entera, todo el proyecto vital de una persona y, en definitiva, la persona misma. Sólo desde el fin o con vistas al fin indeclinable puede contemplarse el conjunto de una vida con (relativa) veracidad y quedar marcada de modo consecuente (hasta cierto punto). Porque según sea el comportamiento de la persona ante el hecho de su muerte inevitable (incluidas sus formas precursoras), la figura de su vida entera tendrá una u otra «tonalidad»: si toma, por ejemplo, este «contratiempo» en el que se ve impotente, perdido, como disposición de un Dios amoroso al que él se abandona porque confía en que también esto sea una posibilidad del reino de Dios, podrá integrar la totalidad de su vida en esta actitud fundamental; se ejercitará de por vida en morir con Cristo, dando a todos los detalles, desde la perspectiva del fin y de la totalidad, la forma de una libertad liberada para la «serenidad» [41]. P. Teilhard expresa muy bellamente esta actitud en una oración.

> Después de haberte conocido a ti, que eres mi yo sublime, haz que cuando llegue mi hora te reconozca bajo la figura de todo poder extraño u hostil que quiera destruirme o repudiarme. Cuando comience a manifestarse en mi cuerpo o en mi espíritu el deterioro de la ancianidad; cuando el mal que disminuye o arrebata, me asalte desde fuera o surja en mí, en el instante doloroso en que soy consciente de estar enfermo y hacerme viejo; especialmente en este instante último en que siento que escapo a mí mismo, impotente, en manos de las grades fuerzas desconocidas que me han formado; en todos esos momentos sombríos dame a entender, Señor, que eres tú el que —mientras mi fe sea lo bastante grande— separas, entre dolores, las fibras de mi ser hasta alcanzar el tuétano de mi esencia e integrarme en ti [42].

41. Está claro que no asumimos aquí la «hipótesis de la opción» de L. Boros y otros. Nosotros no afirmamos que esa opción se produzca en el instante de la muerte, sino a lo largo de la vida misma de cara a la muerte, que determina, define y concluye la totalidad de una vida. Cf. L. Boros, *El hombre y su última opción*, Madrid 1972; G. Greshake, *Bemerkungen zur Endentscheidungs-hipothese*, en G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 121-130.

42. P. Teilhard de Chardin, *El medio divino*, Madrid [5]1989.

c) La significación decisiva de la muerte de cara a la libertad liberada por Cristo para el amor consiste, en definitiva, en que la muerte no recuerda sólo al creyente el término y la totalidad de una historia vital, sino que significa el «tránsito» a su posible consumación. Pues más allá de la integración de la vida entera «a la vista de la muerte» realizada por nuestra cuenta, esperamos que la figura resultante no desemboque en el vacío y la nada, sino que sea acogida y absorbida por Dios; que todo eso que debe integrarse en esta actitud de abandono en Dios sobreviva a la muerte y adquiera por obra de Dios una figura nueva y definitiva. Esta figura no se adhiere o superpone desde fuera, sino que esta historia vivida adquiere en ella su validez definitiva.

Sin esa esperanza en una consumación más allá de la muerte no hay ninguna razón convincente para comprometer esta vida histórica en una opción tan radical por el amor, la justicia, la libertad; incluyendo la entrega de la propia vida. Porque si nuestra existencia se hunde al final en un no-ser total, eso repercutirá —a la larga o a la corta— en la mayor parte de los frutos de nuestra actividad que nos han «objetivado» históricamente, y tanto más en los destinatarios a los que pretendíamos favorecer con nuestra actividad. El único motivo existencial y racionalmente válido para esa apuesta vital por el bien es, ya desde una reflexión antropológica, que

> el producto de la mayoría de los actos de libertad —primordialmente, el ser personal liberado— se conserva más allá de la muerte. Sólo así vale la pena la vida para un ser pensante; no es que la existencia terrena se justifique por la existencia posterior en el más allá; pero sin esta superación y salvación la existencia terrena carece de norte y de peso. Pero ¿es esto posible a la vista de la radicalidad de la caída en la muerte? No se duda aquí de la radicalidad de la impotencia del sujeto cuando muere; pero ¿tiene fundamento la afirmación de que el sujeto deja de existir cuando muere? Hay quienes remiten al hecho empírico de que si no funciona el cerebro, etc., no es posible el pensamiento, la decisión ni la sensación. Pero dado el carácter empírico de esa relación y no constando su naturaleza esencial, no se puede excluir totalmente la posibilidad de que el sujeto personal del pensar y el querer necesite de un cuerpo humano sano para un modo de ser espacio-temporal, mas no para su existencia. Esta no-imposibilidad es suficiente para justificar la 'hermosa aventura' (Platón, *Fedón*, 114d) a la que nos impulsa la libertad en

su dinámica interna: vivir como si la muerte no tuviera ningún poder sobre nuestro verdadero ser[43].

Añadamos, para mayor claridad, que esta esperanza en una consumación final producida en la muerte no resta importancia a la libertad y a una vida moralmente comprometida antes de la muerte. Al contrario, lo que no se ha hecho en una historia vital por amor a Dios y a las personas, tampoco es objeto de la esperada consumación. Porque nuestra indolencia, nuestro instinto de conservación y nuestra voluntad de autoafirmación no puede esperar una «confirmación eterna»; esa confirmación queda reservada a lo que aparece de alguna forma como participación en la vida y muerte de Jesucristo resucitado. Su aceptación por Dios en la resurrección es el fundamento de nuestra esperanza en la consumación final: el Crucificado ha sido resucitado. Y sólo cuando nuestro vivir y morir llevan el signo del Crucificado (expresamente o no), cuando hacemos el bien por el bien mismo o por los demás, a los que debe beneficiar (y no por una «recompensa» eterna para nosotros), podemos esperar que nuestra vida sea acogida y perfeccionada definitivamente por Dios. Esta esperanza no es el «porqué» fundamental de nuestro amor, pero sí el norte desde el cual el amor abriga la esperanza para los otros y para nosotros mismos. Un amor sin esperanza en la superación definitiva de los amantes y de su relación mutua pierde la fuerza más profunda de su afirmación.

II. El sujeto individual de la consumación

El tema de este apartado deriva de la contradicción existente entre la experiencia empírica de la muerte, según la cual el «sustrato» visible de la historia vital que es el cuerpo humano se arruina y disuelve, y la interpretación teológica de la muerte, según la cual ésta significa la superación definitiva del ser humano en Dios. ¿Quién o qué desaparece propiamente? ¿quién o qué

43. G. Haeffner, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1982, 166 (trad. cast.: *Antropología filosófica*, Barcelona 1986); cf. Id., *Vom Unzerstörbaren im Menschen*, en W. Breuning (ed.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986.

es «superado»? ¿una «actitud fundamental», una «historia vital», un «yo personal y espiritual», un «alma» o el ser humano «total» (pero sin su cuerpo)?

Hay aquí, ante todo, un problema básico: ¿podemos formular proposiciones fundadas sobre estos temas? ¿no hemos tocado definitivamente el límite de lo cognoscible y lo enunciable más allá del cual sólo hay lugar para la curiosidad y la especulación?

> El ser humano ha intentado siempre alcanzar un saber sobre el más allá de la muerte y, con el saber, la posibilidad de preparar el futuro, de sentar las bases y las condiciones del mundo venidero. Las religiones se han ocupado ampliamente de tales incursiones audaces en el mundo futuro. Pero muchas de ellas, y también el cristianismo, han criticado fuertemente tales intentos. Cuando el ser humano muere, cae con todo su saber, con todas sus producciones y con todas sus seguridades, una vez más y como nunca, en lo «indisponible». En ese instante está por ver si la libertad se va a encontrar con un poder cuya fidelidad dé respuesta a la impotencia del ser humano. El Dios de la Biblia se muestra digno de confianza allí donde la realidad es más infiel y menos fiable: la muerte. Todo lo que la Biblia dice sobre Dios pone de relieve esta fidelidad, sobre todo a través del signo de su fidelidad en el mundo: Jesús [44].

Sólo confiando en la promesa que Dios nos hizo con la muerte y resurrección de Jesús, y en la fidelidad con que él mantiene esta promesa, podemos justificar los siguientes enunciados, que giran en torno al proceso de consumación en la muerte a modo de sugerencias y presentimientos. Son meros ensayos del lenguaje eclesial para exponer en forma inteligible nuestra esperada participación en la muerte y resurrección de Jesús. En la tradición de esta esperanza se ha abordado intensamente la cuestión del sujeto individual de la consumación última, pero también se han dado unas respuestas muy dispares [45].

44. G. Bachl, *o. c.*, 80s.

45. Hemos expuesto ya las ideas judeo-apocalípticas y las ideas neotestamentarias sobre la resurrección de los muertos. Para lo que sigue cf. sobre todo los dos artículos de G. Greshake, en G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 82-120 y 156-184; asimismo G. Bachl, *o. c.*, 96-135; G. Kretschmar, *Auferstehung des Fleisches*, en *Leben angesichts des Todes. H. Thielicke zum 60. Geburtstag*, Tübingen 1968, 101-137; H. Sonnemans, *Seele - Unsterblichkeit - Auferstehung der Toten*, Freiburg 1984.

1. *Inmortalidad del «alma» y resurrección de la «carne» (patrística)*

En la Iglesia antigua se abordó este tema, sobre todo, en polémica con el gnosticismo. Este defendía, como se sabe, una antropología radicalmente dualista (cf. *supra*, 173-179, en especial 176s): el alma era considerada una substancia celestial, pneumática y eterna, albergada en el hombre como su sí-mismo auténtico; el cuerpo en cambio era la figura terrena, carnal y perecedera del ser humano: la forma del sí-mismo caído. Interpreta la historia, consecuentemente, como un destierro del alma en el cuerpo, y la muerte como la liberación de la cárcel del cuerpo y de la historia, el inicio del viaje celestial y el regreso al reino eterno de Dios. El trasfondo empírico de este dualismo gnóstico nos es aún accesible en parte y a veces plausible para nuestro tiempo: por una parte, la experiencia de caducidad y corruptibilidad de todo ser material y carnal; por otra, la experiencia de un principio de conocimiento y de voluntad espiritual y personal que es capaz de obrar con relativa independencia (por ejemplo, en personas ancianas o enfermas) y de superar la fragilidad de lo corporal.

No obstante, la teología cristiana nunca se resignó a la devaluación teológica del cuerpo y de la historia basada en esa experiencia. Es cierto que adoptó en esta primera fase de la reflexión escatológica el esquema cuerpo-alma conceptual y sensible de la filosofía griega y gnóstica, pero le agregó una tesis correctora [46]. El resultado, en términos simplificados, fue el siguiente: en la muerte, el alma se separa del cuerpo; pero éste no queda abandonado, sino que la esperanza apunta también —en una fuerte contraposición— al cuerpo, a la materia, a la historia. Para la escatología, que pasó a ser la piedra de toque de esa afirmación de la historia y del cuerpo, eso significaba que no sólo el alma, sino también el cuerpo, «esta carne que llevamos ahora», está llamado a la salvación, a la resurrección; mas no ahora, sino al término de la historia. La profesión de fe en la futura resurrección de la carne sirvió, pues, de fórmula polémica, antignóstica, para evitar una idea demasiado espiritualizada de la consumación

46. G. Greshake, *o. c.*, 85s.

final. La profesión de fe del concilio XI de Toledo (año 675) subrayó este punto: «Por este ejemplo de nuestra cabeza (Jesucristo), confesamos que se da la verdadera resurrección de la carne de todos los muertos. Y no creemos, como algunos deliran, que hemos de resucitar en carne aérea o en otra cualquiera, sino en esta en que vivimos, subsistimos y nos movemos» (DS 540/NR 892). Pero de ese modo se insinuó también la idea de una consumación material y empírica en el último día, que incluye la «apertura de los sepulcros y la transformación de los cadáveres terrenos que allí se encuentran»[47]. El aceptar una consumación final (empíricamente invisible) de alma y cuerpo ya en la muerte hubiera sido en aquel contexto pura gnosis, expresión del desprecio al cuerpo corruptible y de la reducción de la consumación final a un alma inmortal.

Pero ¿qué ocurre con el «alma» separada del cuerpo hasta la resurrección de la carne? En el intento de responder a esta pregunta confluyeron sobre todo tres ideas históricamente tradicionales, pero muy diversas. 1. La idea judeo-apocalíptica del «estado intermedio» feliz de los justos y mártires entre su muerte y la resurrección general (cf. *supra*, 118-126). 2. La esperanza neotestamentaria de que también los muertos están en comunión con Cristo y «viven unidos a él» (1 Tes 5, 10; Rom 14, 8 y otros; más sobre el tema en la sección 4). Y 3. La tradición platónica de la «inmortalidad del alma», que asegura la identidad del difunto con el viviente.

Examinemos en primer lugar esta última concepción. Procede de la religión de los misterios órficos y se difundió desde el siglo VI en Grecia y en Asia menor. Fue asumida filosóficamente por Pitágoras y Empédocles antes de pasar a ser en Platón (especialmente en su diálogo «Fedón», mantenido por Sócrates, condenado a muerte, con sus discípulos) una figura de esperanza que ha sido relevante en la historia del espíritu[48]. Las razones (no demostraciones) que aduce Platón desde la tradición religiosa y desde su experiencia razonada del fenómeno de la

47. G. Greshake, *Tod und Auferstehung*, 111.
48. Cf. G. Bachl, *o. c.*, 96-135; F. Ricken, *Die Unsterblichkeitsgewissheit in Platons «Phaidon»*, en *Stichwort 'Tod'. Eine Anfrage* (eds. Rhabanus-Maurus-Akademie), Frankfurt 1979, 98-116; G. Altner, *Tod. Ewigkeit und Überleben*, Heidelberg 1981, 25-30.

«vida» en favor de una posible «inmortalidad del alma» son las siguientes[49]:

1. El alma es la *facultad del conocimiento espiritual* en la que el hombre puede conocer lo inmutable por lo mudable, sobre todo las «ideas» de bien, verdad y justicia. El alma puede hacerlo porque contempló las ideas en una visión prenatal; desde entonces lleva en sí su conocimiento y ahora puede reconocerlas en los objetos de este mundo en forma de «recuerdo». Este saber apriorístico del alma sugiere únicamente su posible *pre*existencia antes de la vida terrena. Pero Platón concluye de ahí una *post*-existencia inmortal después de la vida terrena, porque su preexistencia indica que es una fuerza superior al espacio y al tiempo, que es anterior a su nacimiento y tampoco desaparece con la muerte.

2. Puesto que el alma puede conocer la inmutabilidad, Platón considera probable que ella misma sea *afín a eso inmutable* e incluso que sea inmutable y por tanto imperecedera, exenta del perpetuo nacer y morir. Pues según la antigua teoría del conocimiento, sólo lo semejante puede conocer lo semejante.

3. Pero la razón decisiva es que para Platón el alma es el *principio de la vida*; el concepto de «alma» implica necesariamente el concepto de «vida». El concepto de «muerte» como contrario a la «vida» se opone así al concepto de «alma»: no puede haber un ser que tenga alma y esté muerto. Así pues, cuando el hombre muere, el alma se retira o perece; pero lo segundo no es posible porque el alma como principio de vida no puede morir. Sólo queda, pues, la vía del repliegue del alma en sí misma, en estricto aislamiento del cuerpo caduco y mortal. Es la vía que recorre el alma del hombre en la muerte; es el camino de su liberación de la cárcel del cuerpo hacia su ser auténtico. «Pues entonces el alma existirá por sí misma, separada del cuerpo, y antes no. Y mientras vivimos, está claro que sólo nos aproximaremos al conocimiento alejándonos todo lo posible del cuerpo, aparte lo imprescindible, y sin mezclarnos con su naturaleza, sino manteniéndonos limpios de ella, hasta que el Dios mismo nos libere. Y así puros, exentos de la torpeza del cuerpo, nos uniremos

49. Seguimos aquí, sobre todo, el artículo de F. Ricken mencionado en la nota anterior.

probablemente a lo puro y conoceremos por nosotros mismos todo lo claro, y eso es precisamente la verdad» (*Fedón* 66e-67b)[50].

Este dualismo antropológico no lleva en Platón a un espiritualismo de huida del mundo; lo que él intenta es mostrar el compromiso moral del hombre con el bien, la verdad y la justicia. El conocer esto y practicarlo es el verdadero destino del ser humano; de ahí que la *polis*, el ámbito de la convivencia social y política del hombre, se sustente en el fundamento de estos valores «inmortales». Esta intención sociopolítica de Platón no ejerció gran influencia en la versión gnóstica del dualismo antropológico de alma y cuerpo; en ella se combinó más bien con una actitud hostil al cuerpo, al mundo y a la historia.

La teología cristiana, que asumió desde el siglo II la idea platónica de inmortalidad, introdujo algunos retoques en ella. Hay que señalar aquí sobre todo que el alma humana no posee la inmortalidad «por naturaleza», sino como un don del Dios vivo que hace participar al hombre gratuitamente de su vida eterna[51]. Otro retoque importante se refiere a la doctrina del estado intermedio del alma entre la muerte y la resurrección general del último día. La creencia en la inmortalidad del alma podía ser una buena ayuda en el contexto helenístico de la época para explicar el destino del hombre *después de* la muerte y *antes de* la resurrección definitiva: si se entiende la muerte como separación de alma y cuerpo, el cuerpo puede aceptar serenamente la corrupción para resucitar el último día, es decir, para ser transformado en gloria y unirse de nuevo al alma. Pero, a diferencia de Platón, esta alma inmortal no goza de felicidad inmediatamente después de la muerte (o de varios re-nacimientos y muertes purificatorias) en la contemplación de las ideas, liberada del cuerpo, sino que debe aguardar en el Hades, en una especie de «estado de espera», la felicidad definitiva. Tal estado de espera difiere obviamente según el modo de vida de la persona en la tierra, pero supone en todo caso una fuerte mengua en la felicidad del

50. F. Ricken, muestra que este argumento no es hoy muy convincente, ya que Platón sólo intenta demostrar la inmortalidad del concepto de alma, que es incompatible con el concepto de muerte. Pero esta «inmortalidad» vale para todo concepto (el concepto de «rojo» tampoco es mortal...). Pero de ahí no se sigue que la realidad concreta «alma» existente en el ser humano sea inmortal y por tanto capaz de vivir ilimitadamente.

51. Cf. G. Greshake, en *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 89s.

alma. De esta mengua quedaban exentos los mártires, los patriarcas y los profetas, que eran acogidos en la gloria de Cristo resucitado ya después de su muerte como *appendices dominicae resurrectionis*. Bajo la creciente influencia del neoplatonismo, ya desde Cipriano (primera mitad del siglo III) y especialmente desde Agustín (siglo IV) este don se brinda a todos los buenos cristianos después de su muerte como felicidad perfecta del alma en unión con Cristo. Sólo le falta la resurrección del cuerpo y en este sentido es una felicidad en «estado de espera». Pero no siempre aparece claro de qué modo la esperada resurrección del cuerpo puede incrementar la felicidad del alma.

Conviene señalar en este punto con G. Greshake que la doctrina del «estado intermedio» sirvió para deslindar claramente la posición cristiana frente al gnosticismo (al incluir al cuerpo en la salvación); pero lo hizo al precio de construir un dualismo escatológico (y espiritual): la esperanza vivida existencialmente se fue orientando hacia la felicidad perfecta del alma después de la muerte, de su separación del cuerpo. Esta alma exenta del cuerpo resultaba ser así el sujeto principal de la consumación final. En cambio, la esperanza en la resurrección escatológica del cuerpo, aplazada a un final remoto, resultaba cada vez más débil e ineficiente (para la teología y la espiritualidad).

Esta situación ha perdurado hasta hoy, ya que la idea de la muerte y de la consumación final que acabamos de esbozar sigue siendo un rasgo fundamental de la espiritualidad del pueblo cristiano, que apenas se ha desligado hasta ahora de tales esquemas neoplatónicos.

2. *El alma como «forma» del cuerpo resucitado (Tomás de Aquino)*

La gran escolástica, especialmente Tomás de Aquino (1225-1274), introduce una novedad en la concepción del sujeto de la consumación final[52]. Tomás suaviza el dualismo neoplatónico con su reinterpretación de Aristóteles. Su fórmula antropológica

52. Cf. R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes*, Münster 1965; J. Pieper, *Muerte e inmortalidad*, Barcelona ²1977; H. J. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Freiburg 1973; G. Greshake, en *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 91s.

es *anima forma corporis*, el alma como forma del cuerpo. Según eso, alma y cuerpo no son dos «sustancias» originariamente independientes y unidas posteriormente, sino dos «principios entitativos» coordinados y correlacionados de un mismo ser humano; son forma y materia (= *materia prima*). La *forma* (= alma = la esencia individual, espiritual y personal del ser humano) produce y forma con el material de potencialidades terrenas y mundanas (= *materia*) el cuerpo humano; en él se expresa, se conoce y se realiza. El cuerpo es la autoexpresión del alma y el alma es el origen configurador del cuerpo [53]. Sólo en la unidad de ambos principios entitativos existe el ser humano.

Esta unidad entitativa se quiebra en la muerte, que también Tomás concibe como separación de alma y cuerpo. Pero él no interpreta ya esta separación como la anhelada liberación del alma de la cárcel del cuerpo, sino como destrucción de la humanidad del hombre: *mortuus homo non est homo* (Alberto Magno). En esta separación desaparece el cuerpo, mas no el alma; ésta lleva una existencia «no natural» hasta la resurrección de los muertos. Sólo cuando el cuerpo resucita cabe hablar de consumación final de un ser humano. La identidad de este hombre consumado con el hombre terreno sólo queda garantizada por el alma inmortal (como «forma subsistente»), por una «forma» individual del ser humano. Pero esta forma subsiste por obra de Dios (al margen de su inmortalidad «natural») como soporte de identidad del hombre después de la separación del cuerpo (que destruye al ser humano como tal) para que pueda animar y «conformar» un nuevo cuerpo en la resurrección del último día. De ahí surge el hombre uno y perfecto de la resurrección. El alma no puede, pues, por sí misma, por la fuerza de su esencia espiritual e inmortal, ser el principio formal del cuerpo resucitado perfecto, sino únicamente por la acción especial de Dios. Tomás intenta así conciliar la inmortalidad natural del alma con la resurrección gratuita del cuerpo.

Esta combinación peculiar de la antropología aristotélica con la escatología neoplatónico-dualista lleva en Tomás a contradicciones no resueltas [54]:

53. Cf. especialmente K. Rahner, *Para una teología del símbolo*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1864, 283-320.
54. Cf. G. Greshake, *o. c.*, 94s.

1. Es cierto que cuerpo y alma están necesariamente referidos entre sí; pero en la muerte no desaparecen los dos, sino sólo el cuerpo (Tomás sigue aquí el dualismo neoplatónico en antropología).

2. Después de la muerte, el alma vive separada del cuerpo en una existencia «antinatural», pero goza de la «felicidad suprema». La resurrección del cuerpo sólo aporta un incremento «accidental» de la felicidad (doctrina quizá influida por el dualismo neoplatónico). El centro de gravedad de la esperanza cristiana está, pues, también aquí, en la consumación del alma después de la muerte. El alma feliz, separada del cuerpo de modo antinatural, pero perfecta como forma de un cuerpo resucitado con nueva figura, aparece como el verdadero sujeto de la consumación final.

Esta concepción escatológica encuentra un claro precipitado en la declaración magisterial del papa Benedicto XII sobre la «visión beatífica de Dios y las postrimerías» (*Benedictus Deus*, 1336), en la que refuerza contra su predecesor Juan XXII la doctrina tradicional. Este, en efecto, había defendido en diversos sermones la idea de que las almas de los salvados sólo gozan una felicidad imperfecta después de la muerte, y que el último día, con la resurrección del cuerpo, alcanzan la felicidad perfecta. Benedicto XII enseña, en cambio, en términos dogmáticos:

> Por esta constitución que ha de valer para siempre, por autoridad apostólica definimos que, según la común ordenación de Dios, las almas de todos los santos... inmediatamente después de su muerte o de la dicha purgación los que necesiten de ella, aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal, después de la ascensión del Salvador Señor nuestro Jesucristo al cielo, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celeste con Cristo, agregadas a la compañía de los santos ángeles, y después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno... Definimos además que, según la común ordenación de Dios, las almas de los que salen del mundo con pecado, mortal actual, inmedia-

> tamente después de su muerte bajan al infierno donde son atormentados con penas infernales, y que no obstante en el día del juicio todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo, para dar cuenta de sus propios actos, a fin de que cada uno reciba lo propio de su cuerpo, tal como se portó, bien o mal (2 Cor 5, 10)[55].

La incongruencia teológica de esta doctrina con la resurrección del cuerpo aparece muy espontáneamente en la expresión «no obstante». Es difícil de comprender, en efecto, lo que pueda significar la resurrección más allá de la feliz «posesión de la vida y del descanso eterno». Parece más una afirmación dogmática que una verdad teológicamente fundada y objeto de esperanza existencial.

3. *«Inmortalidad» gratuita, no exigida (controversia evangélico-católica)*

La teología evangélica moderna, especialmente desde la aparición de la «teología dialéctica» a principios de nuestro siglo, opuso una fuerte resistencia a la doctrina escolástica de la inmortalidad, fundamentada filosóficamente (a su juicio). Le reprochaba atribuir al hombre una inmortalidad que le compete «por naturaleza»; sería una «propiedad» suya en virtud de esa naturaleza, y en ella se manifestaría la voluntad humana de autoafirmación y auto-poder más allá de la muerte. En esta doctrina se formularía la resistencia pecaminosa del ser humano a la *sola gratia* del Dios que resucita a los muertos.

Este reproche no parece justificado: para Agustín, por ejemplo, el alma del hombre es inmortal porque fue creada por Dios como imagen suya. También Tomás de Aquino y con él toda la escolástica consideran al alma inmortal únicamente porque fue creada así por Dios como principio formal del cuerpo terreno (y, por gracia especial, también del cuerpo resucitado) que confiere a éste la identidad. La «naturaleza» del alma es, pues, en este sentido una realidad ortorgada por Dios y que constituye al hombre como interlocutor de su amor insuperable. «Y por eso la 'inmortalidad natural' expresa ese diálogo irrevocable de Dios

55. DS 1000-1002/NR 901-905.

con el hombre que empieza con la creación, y no un estado ahistórico y monológico del ser humano» [56].

Sin embargo, el reproche de la teología evangélica está plenamente justificado frente a la filosofía de la Ilustración y del idealismo alemán. La inmortalidad es en muchos de sus defensores un postulado de la moralidad del ser humano. La esencia de la moralidad humana implica —como postulado de una realización y perfección definitiva de la acción moral— la inmortalidad del hombre en el sentido de un «progreso infinito», de una «existencia que perdure hasta el infinito y una personalidad del mismo ente racional» [57] (cf. *infra*, 307-311). La voz del Prometeo retador de los dioses parece dejarse oír de nuevo en el anhelo de inmortalidad de Fichte:

> Eso que se llama muerte no puede interrumpir mi obra, ya que mi obra debe acabarse y esto no es posible en el tiempo; mi existencia, pues, no dispone de tiempo... y yo soy eterno. Al asumir esa gran tarea, he accedido a la eternidad. Levanto mi cabeza con valentía a la montaña rocosa que amenaza, a la cascada que se precipita con fragor y a las nubes que revientan en un mar de fuego, y digo: Soy eterno y desafío vuestro poder... Aunque apaguéis en fiera lucha el último rayo de sol que calienta el cuerpo que yo llamo mío... mi voluntad seguirá flotando firme, fría y gélida, sobre las ruinas del universo, pues yo he asumido mi destino y éste es más duradero que él; es eterno, y yo soy eterno como él [58].

Contra este énfasis de la inmortalidad se alza sobre todo la protesta de amplios sectores de la teología evangélica moderna. Porque el hombre ante Dios es pura nada, y esto se manifiesta en la muerte, que hunde al hombre en la nada. El hombre sufre la muerte total; después de la muerte «no queda algo divino ni

56. G. Greshake, *o. c.*, 109s; G. Ebeling (*Dogmatik des christlichen Glaubens* III, Tübingen 1979, 458), asume en forma muy matizada la doctrina tradicional de la «inmortalidad del alma»: «La supervivencia del alma significa, en el fondo, únicamente la esperanza en un destino eterno del fallecido. Porque la resurrección para el juicio comporta sólo la distinción en vida eterna y muerte. Por eso se habla más correctamente de indestructibilidad del alma, ya que también la muerte eterna incluye el momento de indestructibilidad».

57. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires ²1968, 130-132, aquí 131.

58. J. G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 3. Vorlesung, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften III, Stuttgart 1966, 50.

creado, sino la acción y conducta del creador con su criatura»[59]. Dios crea en la resurrección de los muertos una nueva criatura sin la existencia de un soporte de identidad permanente en el hombre mismo. El único soporte de identidad en la criatura es Dios y su fidelidad hacia esta criatura. En lugar de la felicidad de un alma inmortal, la expresión bíblica «resurrección de los muertos» pasa a ocupar el centro de la escatología.

La teología católica ha formulado fuertes objeciones contra esta teoría de la nueva creación radical del ser humano de la nada. Ella también admite, obviamente, que la «vida eterna» no nace del auto-poder del hombre, de su alma inmortal o de la voluntad de su yo espiritual, sino que sólo se puede recibir como don del Dios que resucita a los muertos. Pero este don tiene su fundamento en la creación, ya que el Dios redentor no es diferente del Dios creador. El hombre sigue siendo en la muerte una criatura de Dios; y como tal recibe de Dios la existencia con dependencia y autonomía al mismo tiempo. Esta «mismidad» otorgada del ser humano no puede desaparecer por el pecado ni por la muerte, pues el «sí» creador de Dios a su criatura es irrevocable. Pero este «sí» tiene su lugar no sólo en la conciencia y en la acción de Dios, sino en la realidad creada, prestándole un carácter indeleble y haciéndola participar (de modo finito y creatural) en la indestructibilidad del amor de Dios. Por eso no puede haber una *annihilatio* de la criatura en la muerte; pues Dios tendría que retirar la participación gratuita, de su amor realizada en la criatura misma, lo cual es en sí una contradicción. Porque ello significaría la autodisolución del amor de Dios en su irrevocabilidad creadora y por tanto en su divinidad.

Por eso la «nueva creación» acontecida en la resurrección de los muertos no sigue la vía de la plena desaparición de la «antigua» creación, sino que pasa por la conversión radical desde la relación pervertida entre criatura y creador al modo de vida de Cristo definitivamente logrado en su obediencia al Padre. En él cuajó la relación originariamente proyectada entre criatura y creador bajo una figura única, inderivable (es decir, no surgida de la creación misma). En la medida en que un ser humano

59. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/2, Zürich 1948, 428.

acoge esta relación creatural salvada y renovada por Cristo, participa en la nueva creación del Cristo resucitado de la muerte.

En cualquier caso sigue abierta la pregunta sobre el sujeto de esa consumación final en esta nueva creación a través de una «conversión» que incluye la muerte: ¿quién se «convierte», pasando de la muerte a la vida?

4. *Resurrección «en la muerte» (teología católica actual)*

La teología católica ha emprendido en los últimos cuarenta años numerosos intentos de reinterpretar el problema de la relación entre la «inmortalidad del alma» y la «resurrección del cuerpo». Se ha alcanzado un consenso en este punto [60]. El esquema básico (inspirado generalmente en K. Rahner) de los ensayos recientes se puede resumir así: el ser humano unitario (como persona corpórea) abriga una esperanza unitaria, por obra de la gracia de Cristo, en la superación de la muerte: la resurrección como participación en la resurrección de Jesús; el objetivo primordial de nuestra esperanza no puede ser la felicidad del alma inmortal, liberada del cuerpo, sino la comunión humana plena, triunfadora de la muerte, con el Cristo resucitado.

En este regreso al mensaje bíblico original de esperanza hay que evitar más que antes las tendencias excesivamente dualistas tanto en antropología como en escatología. Esto se logra sobre todo: 1. identificando la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo; 2. situando este proceso unitario de consumación ya en la muerte de cada individuo. Es decir: la consumación final que espera el creyente en la muerte y, por tanto, la superación definitiva de su historia vital en la vida de Dios, se equipara con lo que llama la Biblia «resurrección de los muertos». Lo que el hombre espera de Dios en la muerte no es simplemente la felicidad de un primer grado de perfección que posee el alma liberada del cuerpo, sino que abarca la totalidad de la perfección personal. La «comunión con Cristo», que según Pablo sobrevive a la muerte, coincide —sobre todo, una vez depurado el inventario de ideas apocalípticas condicionado por el tiempo— con la resu-

60. De este consenso se han distanciado expresamente J. Ratzinger, L. Scheffczyk, J. Finkenzeller, A. Ziegenaus, F. Holbök y otros; cf. G. Greshake, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 113s, 161s.

rrección de los muertos. Las diversas ideas de la escatología bíblica y de la Iglesia primitiva se identifican entre sí en su contenido objetivo real y no se sistematizan ya simplemente como ideas ni se alinean temporalmente (según el esquema: primero la comunión del alma con Cristo, y el último día la resurrección del cuerpo y la reconstitución del hombre en su integridad).

Pero esta equiparación suscita algún *problema*: ¿qué ocurre con el *cuerpo* del ser humano, que evidentemente no resucita, al morir, con su figura empírica? ¿qué ocurre con todo el universo material y corpóreo? ¿quedará abandonado simplemente a la corrupción definitiva... sin esperanza de una consumación final?

En este problema hay que recordar, sobre todo, que «cuerpo» (*soma*) en sentido bíblico no designa lo contrario a «alma» o a persona espiritual (una substancia material), sino al ser humano entero, considerado en relación con el mundo y con los otros seres humanos; el hombre como ser referido al mundo y a las otras personas es globalmente «cuerpo»[61]. En esta perspectiva cuerpo y «mismidad» del ser humano son idénticos, como se expresa por ejemplo en el relato de la institución de la eucaristía: «Esto es mi cuerpo que será entregado por vosotros». Por eso cuando se habla de resurrección del «cuerpo» se significa siempre, en sentido bíblico, la resurrección del hombre en su integridad.

Esa palabra incluye también en el mundo neotestamentario la idea de una reanimación, transformación o nueva creación del cadáver descompuesto. Tales ideas —basadas en la imagen del hombre y del mundo propia de la apocalíptica— suelen evitarse en la teología católica actual. Este proceder se basa, por un lado, en una distinción antropológica (corriente desde M. Scheler) entre cuerpo físico y cuerpo integral: cuerpo físico (*Körper*) designa en sí la realidad material del hombre, extendida en el espacio y el tiempo (su piel, su carne y sangre, sus huesos, el sustrato bioquímico que tiene en común con los otros seres vivientes de

61. Cf. J. Schmid, *Leib*, en LThK VI, 899-902; E. Schweizer, *Soma*, en ThWNT VII, 1024-91; K. Rahner, *Experiencia del Espíritu*, Madrid 1978; J. B. Metz, *Leib*, en LThK VI, 902-905; J. Splett, *Cuerpo y alma*, en SM II, 84-91; G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, 384s; R. Schulte, *Leib und Seele*, en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* V, Freiburg 1980, 5-61; G. Scherer, *Das Leib-Seele-Problem in seiner Relevanz für die individuelle Eschatologie*, en F. Dexinger (ed.), *Tod - Hoffnung - Jenseits*, Wien 1983, 61-88.

esta tierra); el cuerpo integral (*Leib*) es un concepto mucho más amplio, designa toda la realidad cósmico-histórico-material del ser humano como persona. Este cuerpo integral es un momento esencial e irrenunciable de la vida perfecta de la resurrección. Lo «puramente» corporal se pueda abandonar a la tierra y a sus leyes biológicas de muerte y nuevo devenir. Esta reflexión antropológica se puede reforzar diciendo que actualmente apenas podemos concebir la idea de un cuerpo resucitado que aparezca «corporalmente», que sea perceptible de modo análogo al actual y se puede conocer empíricamente en el espacio y el tiempo. Encajan aquí las mismas reflexiones que hacíamos antes a propósito de la consumación final de nuestra tierra: no resucitará ni será perfeccionado el cuerpo «en sí», sino en tanto que está integrado en la autorrealización corpóreo-personal del hombre. ¿Qué significa esto?

Hay, ante todo, en esta reinterpretación del cuerpo resucitado una cierta espiritualización respecto al momento puramente somático de nuestro cuerpo. Pero no se puede negar que lo contrario, la idea de una resurrección que incluya lo corporal «en sí», en su realidad sensible espacio-temporal (aunque esté «transfigurada» o transformada... pero ¿qué significa esto concretamente?) resulta afín a las representaciones mitológicas que olvidan la heterogeneidad radical tanto de la realidad divina y la realidad humana como de la realidad intrahistórica y la realidad trascendente. En consecuencia esta teología del cuerpo resucitado incide fácilmente en el mundo de nuestras percepciones sensibles, olvidando el carácter rigurosamente analógico que, pese a todas las similitudes, implica una desemejanza siempre mayor.

Pero el contenido teológicamente relevante de la «resurrección del cuerpo» no debe perderse en modo alguno con esa cauta «desmitologización». El ser humano no es perfectible como un yo puramente espiritual o un «alma» que puede ser feliz «liberada del cuerpo» (precisamente mediante la separación del cuerpo en la muerte). Existe fundamentalmente como una libertad personal que sólo se realiza en la relación interhumana con la historia y el mundo. Dentro de la existencia ligada al espacio-tiempo antes de la muerte, esta relación se efectúa en la corporeidad material; pero el hombre abandona al morir el mundo estructurado espacio-temporalmente, de suerte que el cuerpo como tal

pierde relevancia para él. Mas no por eso queda al margen del proceso de perfección: como *figura* que el hombre se ha construido por su cuenta en su realización histórica y con la que el mundo (a la inversa) se ha impreso en él, el cuerpo y la materialidad de nuestro mundo reunida, apropiada personalmente y conformada en él, quedan integrados definitivamente [62]. Dicho de otro modo, el hombre al morir alcanza su consumación final como alguien relacionado con otros seres humanos a los que está ligado en su historia y sociedad común, relacionado con la cultura y la técnica que él se crea como mundo vital; relacionado además con la naturaleza que le está confiada como entorno humano. Por eso la «resurrección del cuerpo» significa que el hombre como ser relacional se consuma mediante relaciones especiales y permanentes con el mundo interhumano, cultural y natural que hacen de él la persona histórica concreta. Estas relaciones se interrumpen con la muerte en su apariencia empírica, espacio-temporal («corpórea»); pero si la muerte no significa sólo un final, sino también una consumación, el ser humano quedará «superado» definitivamente *en* estas relaciones históricas.

En síntesis, nuestra pregunta por el «sujeto» de la consumación final es contestada por muchos teólogos católicos de hoy en estos términos: el sujeto es el ser humano en su referencia corpóreo-anímica al mundo y, por ende, al mundo en su relación humanizada con el hombre. Pese a este intento de superar un craso dualismo en la antropología y en la escatología, la respuesta les parece a muchos insatisfactoria. Pues ¿no queda como sujeto de la consumación final un alma inmortal «depurada» antropológica y cosmológicamente? [63] ¿no resulta esta «corporeidad» del ser humano y de su mundo, salvada en la muerte, excesivamente «espiritualizada»? ¿no se traslada el dualismo escatológico a la relación entre la persona (corpóreo-anímica) y el cuerpo físico? Pudiera ser; pero yo no veo de momento ninguna otra teoría medianamente convincente capaz de integrar con tanta armonía las más diversas perspectivas de la esperanza cristiana en la resurrección de los muertos (cf. *supra*, 239-243 sobre el perfeccionamiento de la tierra «en sí» y «en su referencia» al ser humano).

62. Cf. también G. Greshake, en *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 114s.
63. Cf. las objeciones de J. Ratzinger, *Escatología*, 105-112.

Sin una cierta polaridad entre espíritu y materia, entre la persona (con autoconciencia y libertad) y su cuerpo empírico, cualquier antropología y escatología es inviable desde el fenómeno de la persona humana [64]. Pero ¿hay que seguir llamando a eso «dualismo», que se caracteriza por extremar la diferencia entre dos polos a costa de la identidad, hasta incurrir en la escisión?

Creo que Pablo afronta de modo parecido este problema cuando escribe en su lenguaje y dentro de su horizonte conceptual: «Así también en la resurrección de los muertos se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo terreno (literalmente: anímico, psíquico), resucita un cuerpo supraterreno (literalmente: espiritual, pneumático). Pues si hay un cuerpo terreno, hay también un cuerpo supraterreno» (1 Cor 15, 42-44) [65]. No tenemos, pues, por qué ser en este tema, precisamente en lo concerniente a un «dualismo» o a una unidad de la esperanza antropológico-escatológica, más paulinos que el propio Pablo.

5. *La «forma de identidad» superadora de la muerte (reinterpretación de la «inmortalidad»)*

Para concluir este capítulo abordemos de nuevo la significación especial de la libertad humana en el acontecimiento de la

64. Cf. G. Haeffner, *Vom Unzerstörbaren im Menschen*, en W. Breuning (ed.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986.

65. H. J. Klauck, *Korintherbrief* VII, Würzburg 1984, 118s, sobre este pasaje: «El material de imágenes tomado de la parábola anterior se aplica en cinco eficaces antítesis al tema de la resurrección. Hay quienes limitan el significado de la 'siembra' a la sepultura del cuerpo muerto o a la creación del hombre terreno, pero podría aplicarse más en general a la trayectoria entera de la vida con la muerte como final. Las frases tienen un sabor dualista, y esto obedece a que Pablo elabora tradiciones sapienciales dualistas. Su intención es destacar el carácter milagroso de la nueva vida. El v. 44 es el verdadero objetivo de la serie de antítesis. El antagonismo entre cuerpo 'psíquico' y cuerpo 'espiritual' presupone un modelo antropológico de tres grados que tiene afinidades con el gnosticismo... La *psyje* —inmortal en Platón— pertenece también, con la *sarx*, a lo perecedero, y sólo el *pneuma* sobrevive, es el garante de la exigida continuidad. Pablo intenta retener a toda costa el concepto de *soma* dentro de este marco de referencia. La individualidad e identidad de la persona depende según él del cuerpo; por eso no puede conformarse con una inmortalidad del alma. Quizá la frase condicional del v. 44b alude a la resurrección de Jesús como único ejemplo, hasta ahora, de tránsito realizado desde la corporeidad psíquica a una corporeidad pneumática».

consumación final. Hemos visto que tiene gran importancia tanto en la visión cristiana de la muerte como en la interpretación de la consumación final, ya que es la capacidad propiamente humana de encontrar su totalidad y su estado definitivo. ¿Podemos afirmar entonces que la libertad del ser humano es lo que sobrevive a la muerte (en analogía con el «alma inmortal») y fundamenta la identidad del hombre muerto con el hombre vivo? Esto es sin duda válido en cierto sentido. Porque la libertad humana como tal no es simplemente la capacidad de autoafirmarse «definitivamente» más allá de la muerte, sino de decirle «sí» a Dios y al don de su amor. Dado que el amor creador de Dios dice un sí incondicional y sin arrepentirse a su criatura (el amor de Dios como amor *infinito* no puede «acabar» o retraerse y dejar caer a la criatura en la nada) y dado que en este «sí» de Dios subyace la capacitación del ser humano para el sí de respuesta, de aceptación del amor de Dios, hay en el hombre una «fuerza» (otorgada) que «puede ser más fuerte que la muerte»: es la libertad capacitada para el amor de respuesta. Aunque nosotros sólo conozcamos esta libertad en su figura empírica, como libertad físico-corporal, su concepto no excluye que se pueda realizar también en otra forma que trascienda este modo de experiencia empírico-material.

Esperamos que esto suceda realmente en virtud de la resurrección de Jesús y de la promesa presente en ella de participación en su vida resucitada... «ya vivamos ya muramos» (cf. Rom 14, 8). La mera experiencia de nuestra libertad creatural no nos autoriza a esperar una consumación definitiva del ser humano; sólo la participación en la vida y muerte de Jesucristo, que cumplió plenamente el destino de la libertad creada y liberó así nuestra libertad de su cerrazón mortal frente a Dios, sólo la participación en su «sí» aceptado por Dios en la resurrección, justifica nuestra esperanza de que también nosotros seamos salvados definitivamente más allá de la muerte.

Esto quiere decir en el lenguaje de la proclamación paulina: «Si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos, morimos para el Señor. Ya vivamos ya muramos, somos del Señor» (Rom 14, 8; cf. 1 Cor 15, 23); o: «Si Jesús —y tal es nuestra fe— murió y resucitó, Dios por medio de Jesús llevará también a los difuntos junto con él a la gloria» (1 Tes 4, 14), ya que los «fallecidos en

Cristo» (1 Cor 15, 18; 1 Tes 4, 16) pueden confiar (como los que aún viven) en estar un día con el Señor para siempre (1 Tes 4, 17). Estar «en» y «con» Cristo significa la participación en su vida y muerte a causa del reino de Dios; es la relación de fe con Jesucristo y la acogida en su relación con el Padre; es —en otros términos— estar poseídos del Espíritu santo, que es el mismo en Jesucristo y en sus seguidores. Esta relación permanente con Jesucristo es el punto de conexión entre la vida y la muerte; es la forma de identidad fundamental, superadora de la muerte; es, en cierto modo, el «alma» del hombre fallecido; ella le convierte en el posible sujeto de la consumación final.

Ahora bien, si la muerte es la fase definitiva de encuentro de la identidad del hombre que concentra la vida entera (cf. *supra*, 256-263), entonces se produce aquí la identificación definitiva y total con Cristo para aquel que sigue a Cristo también en la muerte. Sólo aquello que se puede insertar y conformar en esta relación de fe con Jesucristo define ahora la identidad del ser humano y le hace ser el socio redimido del encuentro patente y definitivo con Dios.

Podemos contestar así, en síntesis, la pregunta inicial del presente capítulo: el hombre, ser humano que encuentra su identidad en la relación personal de fe con Jesucristo, es el sujeto (individual) de la consumación; él es el *soma pneumatikon* (cf. 1 Cor 15, 44), el hombre conformado por el Espíritu de amor entre el Padre y el Hijo.

III. Momentos del proceso de consumación

Vamos a desarrollar más, en este capítulo, la idea de la búsqueda de identidad del hombre a través de su relación de fe con Jesucristo, para interpretar así los diversos contenidos que la tradición eclesial liga a la consumación esperada en la muerte. Buscamos, pues, ahora la «vertiente interna» de la muerte, que no puede desglosarse en fases sucesivas, sino tan sólo en momentos de contenido diversamente marcados de un mismo acontecimiento de perfección. Como el fenómeno de la muerte impide hablar de una extensión temporal de este acontecimiento, tampoco cabe afirmar que todo sucede ahora, según esta concepción, «en el

instante» de la muerte, como si todo el proceso de superación definitiva en Dios se comprimiera en un par de segundos. Ante la dificultad de evitar totalmente las categorías temporales en este contexto, no deberemos olvidar en los enunciados que siguen que no hablamos de una «historia» que transcurre a un nivel superior, sino del «acontecimiento» infinitamente rico y diferenciado, pero inextenso, del encuentro consumador entre Dios y el hombre.

No necesitamos imaginar, sin embargo, este encuentro como algo totalmente distinto del encuentro con Dios que tiene lugar ya ahora en vida. Cabe suponer, más bien, que nuestra relación actual con Dios alcance entonces su figura definitiva, clara e inequívoca. Por eso se pueden vivir ya los diversos momentos del proceso de consumación en la vida terrena antes de la muerte. Si creemos que el sentido de esta vida es el proceso de crecimiento en la relación de fe con Jesucristo, y a través de él con Dios y su Reino, si es esta relación lo que constituye nuestra identidad superadora de la muerte y se vuelve definitiva en ella, podemos entender el esperado encuentro con Dios en la muerte como hallazgo de la identidad última del hombre. Desde este supuesto hay que interpretar los distintos momentos de este proceso que han tenido relevancia en la historia de la esperanza eclesial[66].

1. *El «juicio»: descubrimiento de la identidad mediante el amor «crítico» de Dios*

Recordemos lo dicho en la primera parte sobre la esperanza de la sanción escatológica. El juicio de Dios es expresión de su «*amor* crítico»; es primariamente (es decir, prescindiendo de la posibilidad del infierno) un momento de la consumación, de la acogida definitiva en la vida del amor trinitario de Dios. Con este supuesto podemos distinguir tres aspectos del jucio:

66. Cf. también para lo que sigue G. Lohfink, *Was kommt nach dem Tod?*, en G. Greshake - G. Lohfink, en *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, 208-223; G. Greshake, *Más fuertes que la muerte*, Santander 1981; G. Bachl, *Über den Tod und das Leben danach*, Graz 1980; J. Ratzinger, *Escatología*, 182-199; F. J. Nocke, *Eschatologie*, Düsseldorf 1982, 69-78, 102-114, 125-134, 143-153 (trad. cast.: *Escatología*, Barcelona 1984); los artículos de G. Scherer, J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, K. Lehmann y P. Henrici, en IKaZ 9 (1980) 193-252; H. U. von Balthasar, *Theodramatik* IV, 315s.

1. El juicio es la *crisis* decisiva de toda vida. Esto significa que cuando un ser humano es «superado» en la vida de Dios, se produce una distinción y separación definitiva (en griego *krisis*) entre lo que es identificable en su historia vital con la relación de fe con Jesucristo y lo que es contrario a ella. Esta distinción se efectúa ya constantemente en vida de una persona: siempre que reconoce (expresamente o no) a Jesucristo como la norma incondicional y definitiva (lo acepta por tanto como «juez»), su vida entra en «crisis»: la persona debe optar entre identificarse por la obediencia con Cristo y su forma de vida o distanciarse de él en actitud pecaminosa. Esta crisis se expresa de modo sacramental en la penitencia, donde se produce la superación del distanciamiento y la nueva identificación con Cristo.

En la muerte se somete la totalidad de una historia vital a este criterio; la vida entra en «crisis» en su globalidad; nada queda excluido, olvidado ni reprimido; todo está en cuestión, sea o no integrable en la relación con Cristo. Esta «crisis vital», al incluir un final y una consumación, adquiere el carácter de lo irreversible y definitivo en el proceso de distinción y separación operado en la vida.

No se trata de una simple fijación del «resultado final» de una vida. Lo realizado por el hombre pasa a ser el «resultado» definitivo al ser acogido en el amor indulgente de Dios. Este confiere a la persona la figura definitiva de su identidad al tomar absolutamente en serio la opción hecha por él en vida y acogerla a la vez en su «sí» liberador, creador de nueva vida, dado a este hombre pecador.

> El *fin del estado de peregrinación* significa que el tiempo anterior a la muerte es momento favorable e irrepetible, oportunidad única de elección vital, riesgo grave de fracaso. Pero la teología no puede significar con esa expresión que tal fin suponga el triunfo del pasado, como si una vez acabado el juego, se hiciera el balance de ganancias y pérdidas y el resultado quedase eternizado. Eso sería la fijación de la finitud en su estado irresuelto, y Dios equivaldría al destino o a una mera función para significar eternamente lo que el hombre es. Ese final significa simplemente que Dios toma en serio al hombre como persona precisamente en el momento en que le da acceso al presente pleno [67].

67. G. Bachl, *o. c.*, 168s.

2. Con esa participación definitiva en el amor de Dios la persona cae en la cuenta de la *verdad* de su vida. Porque en esta «crisis» global se le revela al hombre lo que es en realidad y quién ha llegado a ser. Se disipa lo que en él es pura apariencia, egoísmo encubierto y amor rechazado; pero también, a la inversa, lo que hay en él de consistencia y validez plena por haberlo vivido «de acuerdo con la realidad», es decir, a su propia realidad como criatura de Dios libre y destinada al amor.

Jesús es la «verdad» de Dios, la revelación plena y la fiabilidad incondicional de Dios para nosotros. Por eso la relación definitiva con Jesucristo le descubre al hombre inequívocamente su propia verdad y la verdad de su mundo; le hace ver lo que vale «realmente» y lo que significa la «realidad» en el verdadero sentido: estar cimentado en el amor infinito de Dios y definido sólo por él. Si este conocimiento radical de la verdad o falsedad de su vida no precipita al hombre en la más profunda desesperación es gracias a la verdad desvelada de Jesucristo, que se identifica con la manifestación de la misericordia de Dios. El que Dios me «sondee» (Sal 139) y me haga participar en ese «sondeo» no me aniquila, sino que me confiere la identidad en la que puedo basar mi ser definitivo, el de «hijo pródigo» acogido por siempre y sin reservas.

3. Este último «descubrimiento de la verdad» de nuestra realidad humana íntegra implica el enderezamiento de las relaciones humanas; la voluntad de paz y justicia de Dios se crea un espacio definitivamente; su Reino de *justicia* y de paz aparece manifiesto y sin cortapisas. Esto significa sobre todo que los pobres y humildes de este mundo, cuyas esperanzas son menospreciadas y frustradas tantas veces por los ricos y los poderosos, podrán gozar de la justicia compensadora de Dios. Para ellos y para todos los que han puesto su vida desinteresadamente al servicio de esta justicia, la promesa del reino de Dios se cumplirá definitivamente. Ahí radica el sentido permanente de las parábolas de Jesús (de tono apocalíptico) sobre el juicio: Dios hace justicia definitivamente a aquellos que más han sufrido bajo la injusticia humana. Así queda «patente» quién es en realidad «el mayor» en el reino de Dios: el que acepta los dones de Dios sin reservas, como un niño o un pobre.

Esta interpretación del juicio respeta plenamente la distinción tradicional entre el juicio del individuo después de su muerte (como rendición de cuentas sobre su vida, como «reparto de premios y castigos» por sus acciones) y el juicio de la historia universal el «último día» (para separar la cizaña del trigo, los cabritos de las ovejas, para la instauración definitiva del reino de Dios). Renunciamos únicamente a la idea de un doble juicio distanciado temporalmente. Nosotros entendemos el juicio de Dios como un momento integral de un único acontecimiento que reúne en sí las tres dimensiones de historia individual, social y universal y que culmina en la vida de Dios al término de cada vida humana y al extinguirse la humanidad (cf. *supra*, 243-245).

2. *La «purificación»: descubrimiento de la identidad mediante el amor «catártico» de Dios*

También la «purificación» (o el «purgatorio») se puede entender como un momento (no temporal) de la acogida en el amor consumador de Dios[68]. No es una etapa intermedia entre cielo e infierno, sino una parte de la consumación positiva. En efecto, si el hombre encuentra su identidad plena exclusivamente en su relación con Jesucristo, ello incluye necesariamente en nosotros, pecadores, la separación de verdad y error, de lo integrable y lo no integrable. Pero esta separación se hace superando la permanente *resistencia de la voluntad de autoafirmación*, que se aferra a lo falso y lo arbitrario. Dentro de nuestra historia vital vivimos esta contradicción en cada intento de «convertirnos» a la voluntad de Dios. Esa conversión supone siempre un nadar contra la corriente de la mala voluntad, y exige la superación de la resistencia propia y social, algo que va ligado muchas veces a un proceso muy doloroso de desasimiento y purificación. Esa conversión cobra una figura totalizadora en la muerte, que ha de

68. Cf. J. Gnilka, *Ist 1 Kor 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?*, Düsseldorf 1955; A. Stuiber, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen des Zwischenzustandes und die frühchristliche Grabeskunst*, Bonn 1957; E. Fleischhack, *Fegfeuer. Die christlichen Vorstellungen vom Geschick der Verstorbenen geschichtlich dargestellt*, Tübingen 1969; K. Rahner, *Fegfeuer*, en *Schr.z.Th.* XIV, Einsiedeln 1980, 435-449; J. Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984; G. L. Müller, *Fegfeuer. Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie*: ThQ 166 (1986) 25-39.

integrar el conjunto de la historia vital en la relación con Cristo: se trata del repudio definitivo de la última e integral voluntad de autoafirmación del hombre, que no quiere «desligarse» plenamente y «abandonarse» al amor de Dios. Esta superación definitiva de la autocontradicción pecaminosa por la fuerza del amor manifiesto de Dios es un proceso doloroso de curación y purificación. Pero sólo mediante él se capacita una persona para la plena identificación con Cristo y para la vida definitiva en el amor de Dios.

No debemos imaginar este «proceso» como un fenómeno dilatado en el tiempo después de la muerte, sino como un aspecto irrenunciable de la intensidad del acontecimiento de consumación que se produce en la muerte de cada individuo. Viene a recordar que el vivir y morir con Cristo va acompañado siempre del signo de la *cruz* y, por tanto, de la resistencia del pecado humano, de la voluntad de autoafirmación humana contra el amor de Dios, pero también de superación liberadora de esa resistencia mediante el amor de Dios. Pues así como Jesucristo, que no cometió pecado, asume, soporta y padece en la cruz la resistencia del pecado de la humanidad, manteniendo contra toda apariencia la esperanza en el Dios salvador y haciendo de la muerte misma el lugar de este amor, y como Jesús encuentra su plena identidad como Cristo resucitado, del mismo modo el hombre pecador, al participar en esa muerte y resurrección de Jesús, siente en sí el poder del pecado frente a Dios, que ha de ceder ante el poder superior del amor de Dios salvador y perdonador. El pecado pierde su poder como negación conformadora de identidad y queda sólo, en tanto que pecado perdonado, como un momento de la identidad de la persona afirmada y salvada definitivamente por Dios [69].

Como sugerencia de un fundamento bíblico para esta visión del juicio cabe aducir, con la tradición teológica, el pasaje de

69. G. Ebeling, en su *Dogmatik des christlichen Glaubens* III, Tübingen 1979, 463, estima que la parte de verdad que hay en la idea de «purgatorio» consiste en «lo que conlleva necesariamente la existencia en el mundo delante de Dios: un sufrir por el mundo y por mí mismo y sobre todo por Dios y su lejanía. Es preciso convertir eso en objeto de la fe superadora del mundo, y alegrarse en medio de las tribulaciones con la esperanza de la gloria de Dios (Rom 5, 2), una esperanza que da la razón a Dios contra la muerte».

1 Cor 3, 11-15 (junto con Ap 1, 14; Heb 12, 29; Dan 10, 6; Is 66, 15s):

> Pues nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo. Y si uno construye sobre este cimiento con oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja, la obra de cada cual quedará al descubierto; la manifestará el Día, que ha de revelarse por el fuego. Y la calidad de la obra de cada cual, la probará el fuego. Aquel cuya obra, construida sobre el cimiento, resista, recibirá la recompensa. Mas aquel cuya obra quede abrasada sufrirá el daño. El, no obstante, quedará a salvo, pero como quien pasa a través del fuego.

A este pasaje se remitió a menudo en el pasado una interpretación literal que derivó en un craso materialismo del purgatorio. Frente a ella, el contenido válido del pasaje reside quizá en considerar el «fuego» como una imagen de la presencia crítica del Señor y, sobre todo, de la majestad y gloria de su amor. Al confrontarse a él sin tapujos, el hombre pecador y autocontradictorio queda purificado y transformado, «como quien pasa a través del fuego».

Cabe mencionar como textos magisteriales relevantes sobre el «purgatorio» los siguientes:

1. La carta del papa Clemente VI sobre la reunificación de los armenios (1351):

> Preguntamos si has creído y crees que existe el purgatorio, al que descienden las almas de los que mueren en gracia, pero no han satisfecho sus pecados por una penitencia completa. Asimismo, si crees que son atormentadas con fuego temporalmente y, que apenas están purgadas, aun antes del día del juicio, llegan a la verdadera y eterna beatitud que consiste en la visión de Dios cara a cara y en su amor (DS 1066s/NR 906).

Este texto, inspirado en conversaciones de unión con la Iglesia oriental, refrenda la existencia de un lugar destinado a la purificación temporal de pecados veniales no expiados.

2. La resolución doctrinal del concilio de Trento sobre el lugar de purificación (1563):

> Puesto que la Iglesia católica, ilustrada por el Espíritu santo, apoyada en las sagradas letras y en la antigua tradición de los Padres ha

> enseñado en los sagrados concilios y últimamente en este ecuménico concilio que existe el purgatorio y que las almas allí detenidas son ayudadas por los sufragios de los fieles y particularmente por el aceptable sacrificio del altar (DS 1820/NR 907).

Del decreto sobre la justificación del concilio de Trento (1547):

> Si alguno dijere que después de recibida la gracia de la justificación, de tal manera se le perdona la culpa y se le borra el reato de la pena eterna a cualquier pecador arrepentido, que no queda reato alguno de pena temporal que haya de pagarse o en este mundo o en el otro en el purgatorio, antes de que pueda abrirse la entrada en el reino de los cielos, sea anatema (DS 1580/NR 848).

Estos textos fueron formulados contra los reformadores y su rechazo de la doctrina sobre el purgatorio. El rechazo se refería sobre todo a los elementos supersticiosos de las ideas ligadas a esa doctrina (por ejemplo, el rescate de las ánimas benditas mediante la oración y la limosna, etc.). Pero negaban el purgatorio porque veían en él una forma de justificación por las obras en el más allá: el difunto tiene que merecer el cielo con una última penitencia, y es apoyado por la oración y los sacrificios de los vivos. Esta idea, que estaba difundida sin duda en la enseñanza y en la piedad popular, contradice en efecto al carácter gratuito de la consumación final. La razón de que la Iglesia católica subraye, no obstante, la purificación es que el proceso histórico de penitencia y conversión constituye también un aspecto de la muerte y de la consumación última del ser humano, en tanto que sólo aquí se produce la integración definitiva de su vida entera en la relación con Cristo, efectuada por el amor de Dios y que purifica al pecador justificado en la fe (cf. *supra*, 238s, sobre la oración por los difuntos).

3. *El «cielo»: logro de la identidad mediante el amor «beatificante» de Dios*

Lo que esperamos como «cielo» tampoco designa un estado «posterior» al juicio y a la purificación, sino otro momento destacado del único proceso de consumación: la identidad definitivamente lograda de una persona y de su mundo. El individuo sólo

encuentra su destino pleno como ser humano cuando se «diluye» en su relación con Cristo. Sólo ahí su libertad se libera de toda traba y de toda falsedad... para participar plenamente en la vida del Resucitado. Y eso significa la acogida en la relación de Jesús con su Padre, fundamento creador de un amor infinito, y en la relación salvífica y liberadora de Jesús con los hombres, destinados todos ellos a este amor. Sólo esta identidad de la libertad liberada totalmente por Cristo, abarcando la amplitud infinita del amor de Dios, trae a plenitud las más bellas posibilidades de una vida, incluidas las posibilidades más humanas. Esa libertad descansa ahora en la coincidencia plena de identidad *otorgada* e identidad *aceptada*; el don de la acogida en la relación de Jesús con el Padre y con los hombres se produce a la postre plenamente en el hombre como ser humano porque éste está ya ahora abierto a él y se deja conformar plenamente por él.

Dentro de la historia vital en la que los seres humanos intentan conjuntamente integrar todos los ámbitos de la vida en su relación con Cristo y ser así «perfectos» (cf. Gén 17, 1), esta identidad se da ya a nivel «simbólico-real», se anticipa ya un fragmento de «cielo en la tierra». La identidad adopta en la muerte una figura definitiva y global; abarca todas las dimensiones de lo humano y queda a la vez liberada de todo ataque por la voluntad de autoafirmación pecaminosa del hombre, que impide dentro de la historia la integridad plena y lograda de la persona.

Examinemos a este respecto algunas ideas tradicionales tal como se han decantado en la predicación de la Iglesia, en la espiritualidad y en declaraciones del magisterio (cf. *Benedictus Deus*, por ejemplo).

1. ¿Hay que concebir el «cielo» como un estado de reposo existencial imperturbado e infinito, como «descanso eterno»? Si se entiende por «cielo» el don de la identidad lograda, significará sobre todo el proceso de la dicha siempre nueva del amor de Dios recibido y aceptado que nunca está quieto en su plenitud, como si ya hubiera «pasado» todo. La felicidad del cielo consiste más bien en la sintonía entre la presencia, permanencia y definitividad del amor recibido y el futuro de lo siempre nuevo, de lo cada vez más bello, de lo siempre único e inagotable de este amor. «El encuentro con Dios no es un descanso eterno, sino vida desbordante y vertiginosa, una tempestad de dicha que nos

arrebata, pero no en cualquier dirección, sino dirigida cada vez más hondamente al amor y a la felicidad de Dios» [70].

2. ¿Qué significa la visión inmediata de Dios cara a cara, la visión de la esencia divina? (cf. DS 1000/NR 902s). La fórmula de la declaración doctrinal *Benedictus Deus* recoge la teología de los dominicos medievales (por ejemplo de un Alberto Magno, de un Tomás de Aquino) según la cual la felicidad suprema de la naturaleza humana elevada por la gracia consiste en la plenitud de su capacidad cognitiva intelectual. Esta plenitud se concibe como «visión de Dios cara a cara» (y menos como amor a Dios, prioritario en la teología de los franciscanos, por ejemplo de san Buenaventura). Aducen textos bíblicos como Mt 5, 8 («ellos verán a Dios»), 1 Cor 13, 12 («pero entonces le veremos cara a cara»), 1 Jn 3, 2 («ya que le veremos como es») y Ap 22, 4 («verán su rostro»), etc. En lo que respecta a la «inmediatez» de este encuentro, no debe abolir la mediación de Cristo y su cuerpo perfecto, la Iglesia. En el «cielo» somos integrados conjuntamente en la relación inmediata del Hijo con el Padre. Así, nuestra comunión con Dios es siempre una «inmediatez mediada» por Cristo y su cuerpo.

A partir de ahí se explica también el sentido de la expresión «cara a cara». Esta participación perfecta en la relación de Jesús con Dios nos hace patente el fundamento de toda nuestra realidad como amor que se da infinitamente. Este amor no pasa a ser un «objeto» de nuestra experiencia como otros o junto a otros. La acogida en la relación de Jesús con el Padre hace que todos los objetos creaturales de nuestro conocimiento y de nuestra voluntad sean totalmente transparentes al amor de Dios. Ahora podemos «encontrar a Dios en todas las cosas» sin dificultad alguna.

A veces se subraya demasiado en la predicación cristiana el contraste entre «creer» (aquí en la tierra) y «ver» (en el cielo). Por ejemplo, según este modelo: creemos que Australia existe; pero si viajamos allí, podemos ver que existe y cómo es. En realidad, «creer» en sentido teológico significa el reconocimiento de la fundamentación radical en Dios; y esto no será sustancialmente distinto en la muerte: entonces pasa a ser una entrega

70. G. Lohfink, *Was kommt nach dem Tod?*, 212; H. U. von Balthasar, *Theodramatik* IV, 341s; H. Häring, *Was bedeutet Himmel?*, Zürich 1980; W. Beinert, *Der Himmel ist das Ende aller Theologie*: ThPQ 134 (1986) 117-127.

a Dios para participar sin reservas y abiertamente en la relación de Jesús con el Padre (= «ver»).

3. Contra esa idea del «cielo» y otras similares se suele formular una seria objeción: ¿no separa el cielo a los «bienaventurados» del dolor y de los conflictos de la historia que sigue su curso? ¿significa, pues, la consumación última algo así como una salida total de la historia? Pero ¿cómo puede ser entonces la consumación última un don de ese Dios que actúa en esta historia y la quiere transformar en reino de Dios? La respuesta puede ser: el «cielo» no significa en modo alguno una visión de Dios a-cósmica o un «estar sumergido» en Dios. Lo que esperamos de él es la experiencia plena de ver todo acontecimiento fundamentado en el amor de Dios... incluido el sufrimiento, el dolor y la muerte, el absurdo y la injusticia históricamente incomprensibles, etc. Esta experiencia se nos transmite por la plena participación en la fe «resucitada» de Jesús, que siguió creyendo, mientras agonizaba, que Dios es un Dios de salvación y se manifiesta como tal justamente en la muerte en cruz de su Hijo. La justificación de esta fe de Jesús aparece, para él y para nosotros, en su resurrección de la muerte; pues aquí se «revela» Dios como fundamento amoroso y salvador de toda realidad. El experimentar eso íntegramente (en todas las dimensiones de nuestra humanidad) y de modo definitivo es lo que esperamos del «cielo».

Pero esto no quita el sufrimiento de un amor solidario con el dolor de la historia. Porque esperamos una felicidad de amor, esa felicidad implica permanentemente la posibilidad del cambio y la participación en el sufrimiento de los otros. La gloria del cielo es la gloria del Crucificado resucitado, del «cordero inmolado» del Apocalipsis. Su solidaridad con el sufrimiento de la historia no acaba cuando se sublima. Por eso, el que participa en el «cielo» de Jesucristo participa también en su solidaridad con los dolientes de la historia. Pero de tal manera que todo sufrimiento, aun el que nos parece (a nivel intrahistórico) más absurdo se experimenta como un acontecimiento integrado en el amor de Dios y así redimido. El descubrir real e invariablemente a Dios en todas las cosas constituye el «cielo» de nuestra fe y define también las relaciones de la historia consumada con la historia en curso.

Esta experiencia no será diferente cuando la historia conflictiva no continúe ya en esta tierra, cuando todos los seres humanos

hayan muerto para tener el encuentro directo con Dios. Porque el sufrimiento pasado de la historia tampoco quedará relegado u olvidado en la consumación final. Jesucristo nunca deja de ser el «cordero inmolado» por nosotros (Ap 5, 6.12s) y de llevar en sí los estigmas de la historia y de su solidaridad con ella. La verdadera esperanza cristiana en el «cielo» no aguarda el Elíseo feliz, exento y olvidado del mundo, de los inmortales, sino la «boda del Cordero» (Ap 19, 7s), es decir, la unificación reconciliadora de historia humana (representada en la Iglesia de los mártires) y amor divino (representado en el Crucificado resucitado). En esta reconciliación no queda olvidado el sufrimiento de la historia, pero es «superado» como un sufrimiento redimido de todo absurdo.

IV. El problema teológico del «infierno»: ¿una consumación «negativa»?

Hemos expuesto hasta ahora los diversos momentos positivos del proceso unitario de consumación final. Ahora bien, la tradición de la esperanza cristiana incluye también el discurso del «infierno», de la perdición eterna de aquellos que se han cerrado totalmente al amor de Dios (aun en las numerosas formas de mediación «anónimas»). ¿Se da, según eso, algo así como una «consumación negativa»? ¿no parece ser una contradicción en sí? La doctrina del infierno es sin duda uno de los temas más problemáticos de la escatología cristiana [71].

Figura, por una parte, en muchos escritos del nuevo testamento; también en la predicación de Jesús se habla de infierno (cf. Mt 18, 8s; advertencia de Jesús sobre el infierno; Mt 22, 1-14: parábola de los invitados a la boda; Mt 25, 1-13: parábola de las diez vírgenes; Mt 25, 31-46: parábola del juicio universal). También en la tradición doctrinal de la Iglesia el infierno ocupa un lugar indiscutible. Dice, por ejemplo, la profesión de fe atanasiana *Quicumque* (compuesta entre finales del siglo IV y finales

71. Cf. también para lo que sigue G. Greshake, *Heil und Unheil? Zu Bedeutung und Stellenwert von Strafe und Sühne, Gericht und Hölle in der Heilsverkündigung*, en Id., *Gottes Heil - Glück des Menschen*, Freiburg 1984, 245-276; H. U. von Balthasar, *Theodramatik* IV, 223-293.

del VI) como conclusión: «Y los que obraron bien, irán a la vida eterna; los que mal, al fuego eterno» (DS 76/NR 916). O en *Benedictus Deus* (DS 1002/NR 905): «Según la común ordenación de Dios, las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual, inmediatamente después de su muerte bajan al infierno donde son atormentados con penas infernales».

Mas, por otra parte, esta idea parece difícilmente compatible con nuestra noción de Dios. Porque Dios quiere exclusivamente la salvación de todos los seres humanos; es el Dios que cura y salva incondicionalmente. Tal es el mensaje de Jesús, que él refrendó precisamente con su muerte y fue confirmado definitivamente en su resurrección por Dios. Por eso la Iglesia nunca ha aceptado la doctrina de Agustín sobre la «doble predestinación»; ha rechazado siempre, resueltamente, que alguien pueda estar «predestinado a la condenación».

Pero también nuestra idea de consumación final le plantea dificultades a la tradición doctrinal sobre el infierno: entendemos la «consumación» como acogida gratuita de una historia vital en la comunidad definitiva con Cristo, en una figura plenamente positiva. ¿Cómo puede darse esta acogida en una forma radicalmente negativa, como un rehusar definitivo del ofrecimiento de una relación con Jesucristo y, por ende, de la acogida en la relación de Cristo con el Padre? ¿qué es lo que hace posible esa definitividad de signo negativo? La participación por la fe y el amor en la vida, muerte y resurrección de Jesús, la comunión con él, superadora de la muerte, constituye sin duda el fundamento de posibilidad de la acogida positiva de una vida en la vida de Dios; mas no puede ser el fundamento de una acogida negativa, ya que el «condenado» se cerró a cualquier participación en la vida de Cristo. ¿De dónde viene, pues, la fuerza para la definitividad de una existencia si no procede de la participación en el amor de Dios? La idea de que Dios resucita y eleva a todo ser humano en la muerte, al margen de cómo haya vivido, y de que sólo después aparece la distinción en definitividad positiva y definitividad negativa, nos parece hoy demasiado antropomórfica y mitológica; Dios aparece aquí como *Deus ex machina* que interviene en la creación desde fuera, sin mediación alguna, y establece por decreto una separación definitiva entre buenos y malos. ¿No sería mejor solución —como se ha supuesto alguna

vez— una *annihilatio*, la extinción de una persona que se cerró en vida totalmente al amor, si ha optado ya consciente y plenamente contra cualquier forma de recepción y respuesta al amor de Dios?

No es fácil contestar a estas preguntas. Me limito aquí a ofrecer algunos planteamientos para una respuesta.

1. La consumación positiva («cielo») y la definitividad negativa («infierno») de una historia vital no están al mismo nivel; no son alternativas igualmente posibles, desde la perspectiva de Dios, para el desenlace de una vida humana. Si la muerte implica realmente la definitividad y la consumación, entonces Dios otorga sólo la salvación, la comunión plena con él como don de la resurrección. Dios no es el dador de una salvación última y de una condenación última. El fundamento para una definitividad negativa sólo puede estar en el hombre.

2. El contenido de la palabra «infierno» se puede entender quizá como una transposición análoga de las posibilidades históricas de la libertad que se abre a Dios a las posibilidades de una libertad que se cierra a ese amor. Es decir, la libertad que se entrega totalmente a la relación con Jesucristo y alcanza en la muerte la definitividad por obra de Dios se contrapone al «modelo» de una libertad que no quiere relacionarse con Cristo y sólo retiene en la muerte lo hecho y afirmado por ella misma (y no recibido de Dios). Su autoafirmación incondicional se vuelve definitiva —como una figura de libertad que se ha hecho y construido sola— y agota en la muerte su posibilidad extrema: la de hacerse definitiva como autoafirmación.

Parece que es esto lo que ha entendido la tradición cristiana por «infierno»: ésta es una posibilidad real de la libertad humana cuando vive y muere por su cuenta y no quiere comprometerse a nada. La realización o no, alguna vez, de esta posibilidad es un tema que podemos dejar abierto. Pero como posibilidad, la fe cristiana se atiene a ella, sobre todo para subrayar el peso insustituible de la historia vital humana, de su libre opción incluso contra el don ofrecido del amor de Dios. La comunión salvadora con Cristo sólo se da para aquel que la acepta positivamente. Dios no regala su amor a nadie «por la fuerza»; creó precisamente la libertad humana para que pueda orientarse libre y amorosa-

mente a él. Si ella no lo hace, el amor de Dios choca con los límites que se ha impuesto a sí mismo. No puede actuar contra su propia esencia atropellando simplemente el no-querer del otro para salvarle.

3. A pesar de todo, sigue abierta la pregunta: ¿de dónde viene la posibilidad real de la libertad humana para la definitividad más allá de la muerte? ¿es una posibilidad «natural», propia de la libertad «en sí», que preexiste a su opción por el amor de Dios y a la participación en su indestructibilidad? ¿goza, pues, la libertad humana de una especie de «inmortalidad natural»? Sin duda es propia de la libertad la intención de definitividad (por ejemplo, en la búsqueda de la verdad, que la verdad conocida siga siendo verdadera por siempre; en el amor, que el otro y mi relación con él sean definitivos e irrevocables; en la promesa de fidelidad, etc.). Pero la filosofía no puede mostrar con pruebas positivas (por ejemplo en el sentido de un postulado necesario de la moralidad o de una condición de posibilidad para el autoconocimiento basada en una metafísica del espíritu) que esta intención alcance una definitividad real más allá de la muerte, incluyendo al sujeto de la libertad (no sólo un conocimiento u opción de este sujeto, que pueden tener validez, obviamente, más allá de la muerte)[72]. Pero eso no parece ser razón suficiente para afirmar una definitividad absolutamente negativa de la libertad. Siempre es plausible la autosuperación (producida en la muerte) de esa libertad que se ha cerrado tanto a la exigencia moral del bien incondicional como al autoconocimiento espiritual en su profundidad última (= el espíritu como amor) como posible alternativa.

Quizá únicamente desde una teología de la creación se pueda comprender la posibilidad fundamental de la libertad humana de definirse definitivamente más allá de la muerte. La creación por Dios implica un «sí» irrevocable del Creador a su criatura libre, una fidelidad inquebrantable de Dios a ella (cf. *supra*, 272-275). Esta afirmación por Dios confiere el fundamento ontológico a la existencia del ser humano. Confiere intrínsecamente el ser a la libertad humana, prestándole una «positividad» inextirpable, entitativa (previa, por tanto, a la opción consciente) que nada,

72. Cf. G. Haeffner, *Vom Unzerstörbaren im Menschen*, en W. Breuning (ed.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986.

ni el rechazo humano de Dios ni la muerte, puede aniquilar y disolver en la «nada». Este «sí» de Dios se orienta obviamente a integrar al hombre en una consumación definitivamente positiva y no en la perdición negativa del infierno. Pero este «sí» sigue sustentando al ser humano cuando éste opta contra él. Cierto que el amor infinito de Dios acepta su límite autoimpuesto frente a la libertad humana, pero ese amor no «acaba», no se autoelimina como amor afirmativo. Tampoco deja de la mano a la criatura que se le rehúsa.

4. Pero esta fidelidad permanente de Dios ¿no llega a salvar a la postre a toda criatura libre? ¿se puede limitar a una fundamentación ontológica «neutral» de la existencia de la criatura? ¿no encuentra un camino para acoger en sí a todo ser humano para su salvación definitiva sin violar su libertad? Orígenes y otros muchos Padres de la Iglesia (como Gregorio de Nisa, Diodoro de Tarso y Evagrio Póntico) opinaron en esta dirección. Su esperanza se decantó en la doctrina de la *apokatástasis*, que supone la reconciliación universal al final de los tiempos. Entienden por tal la «restitución de la creación entera, incluidos los pecadores, condenados y demonios, a un estado de felicidad perfecta»[73]. En el fondo subyace la idea neoplatónica de que el mal carece de entidad, no hay en él «nada de realidad» y por eso en la consumación del universo aparecerá como tal, es decir, recaerá en la nada. Pero interviene también la teología de la cruz: Dios muere en Jesús al mal y así el mal muere definitivamente en el amor de Dios.

La Iglesia condenó expresamente la doctrina de la *apokatástasis* en el sínodo regional de Constantinopla (543):

> Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema (DS 411/NR 891).

Esta condena se justifica en el sentido de que Dios no puede «rehabilitar» a los «malos espíritus» en cuanto expresión personificada del mal[74]. El mal como tal no es «rehabilitable», recon-

73. J. Loosen, *Apokatastasis* II (aspecto dogmático), en LThK I, Freiburg 1957, col. 709; H. U. von Balthasar, *Theodramatik* IV, 223s.
74. Cf. H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung*, 161s.

ciliable ni integrable por Dios; no puede ser superado con su perdón. Pero eso no aclara si «los malos» como sujetos de mala conducta pueden quedar reconciliados y «rehabilitados» definitivamente por el perdón de Dios. Sin embargo, con el fin de no anular o atenuar la seriedad incondicional de la historia vital terrena y sus opciones, la Iglesia no ha aceptado esta doctrina de la reconciliación universal. Sin duda podemos y debemos confiar, con una solidaridad universal de la esperanza, que ningún ser humano se cierre tan absolutamente al amor de Dios que al morir caiga en una incomunicación y soledad definitiva. También debemos hacer todo lo posible, con la pasión esperanzada por las buenas posibilidades del amor de Dios, para «abrir» a los hombres con nuestro testimonio en favor de ese amor. Pero no podemos pretender la posesión de un saber teológico y sistematizable sobre la inexistencia del infierno. Debemos contar con su posibilidad real, pero debemos esperar al mismo tiempo que no se haga realidad para nadie.

H. U. von Balthasar da una forma teológica interesante a esta esperanza de hoy. Su postulado consiste en armonizar la confianza en la salvación universal (de los Padres de la Iglesia oriental) con la conciencia de libertad y de responsabilidad de la teología occidental; por una parte, pues, proclamar sin reservas el poder de redención universal del amor crucificado de Dios, que nos da la esperanza de que todos se salven y no haya «infierno»; y por otra, no degradar la libertad del ser humano en un juego pueril que Dios pudiera simplemente ignorar con bondad paternal. H. U. von Balthasar ve realizada la unidad de ambos extremos en su teología del sábado santo, del *descensus ad inferos* («bajada al reino de la muerte»): en el amor del Dios crucificado hay para todos una comunión definitiva con Cristo más allá de la muerte. Pero esto se aplica de un modo totalmente distinto al obstinado, al que persiste en su autoafirmación hasta el final, y al que se abre al amor de Cristo. El hombre que rehúsa encuentra en la muerte la solidaridad de «Cristo muerto con los muertos», es decir, con los «muertos en sentido teológico», que declinan toda comunicación.

> A esta definitividad (de la muerte) desciende el Hijo muerto, impotente, despojado en la cruz de todo poder e iniciativa, como puro mandado, rebajado a la pura materia, como obediente pasivo, incapaz

> de cualquier solidaridad activa y tanto más de cualquier proclama a los muertos. Ha muerto junto con ellos (pero desde un amor último). Y viene a perturbar así la soledad absoluta anhelada por el pecador: el pecador, que quiere ser 'condenado' por Dios, encuentra de nuevo a Dios en su soledad, pero a Dios en la impotencia absoluta del amor, que en la intemporalidad se solidariza por tiempo indefinido con el autocondenado. La frase del salmo 'si en el *sheol* me acuesto, allí te encuentras' (Sal 139, 8) adquiere así un sentido totalmente nuevo. Y el 'Dios ha muerto', como decreto arbitrario del pecador, que considera a Dios abolido, adquiere también un sentido totalmente nuevo, insuflado objetivamente desde la perspectiva de Dios mismo [75].

En esta figura de la comunión con Cristo aparece el amor de Dios como ese «poder» que no «obliga» al pecador a salvarse «a la fuerza» y contra su voluntad, sino que le acompaña, por decirlo así, con el gesto mudo de la presencia en la última soledad. Nada sabemos de la acogida que pueda dispensar el pecador a ese «acompañamiento». En lo que atañe a la esperanza universal de la fe, basta recordar esto: «Sólo en la debilidad absoluta quiere Dios otorgar a la libertad por él creada el don del amor que abre todas las prisiones y resuelve todas las convulsiones: en la solidaridad desde dentro con los que rehúsan toda solidaridad» [76].

75. H. U. von Balthasar, *Über Stellvertretung*, en *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 408.

76. *Ibid.*, 409; W. Maas, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Einsiedeln 1979; cf. también M. Kehl - W. Löser (eds.), *In der Fülle des Glaubens. Hans von Balthasar-Lesebuch*, Freiburg 1980, 50s.

IV
LA CONFIRMACION: ESPERANZA CRISTIANA EN DIALOGO CON INTERPRETACIONES DE LA HISTORIA AJENAS AL CRISTIANISMO

1
EL MARCO DIALOGAL: «REINO DE DIOS» Y «COMUNIDAD DE COMUNICACION UNIVERSAL»

En la exposición del método de nuestro tratado escatológico hemos propuesto, además de la fundamentación sistemática intrateológica de la verdad de la esperanza cristiana, una argumentación filosófica que permite «confirmar» nuestra esperanza en diálogo con otras teorías de la historia y con otros modos de esperar. «Confirmar» no significa aquí la posibilidad de juzgar desde un criterio racional supremo si una determinada esperanza es verdadera o falsa. Se trata «únicamente» de mostrar si, y hasta qué punto, una esperanza (en su praxis y en su teoría) sirve al futuro humano de nuestra tierra. Esto se puede mostrar a un nivel más general y fundamental comparando una determinada noción de esperanza con el «ideal» filosófico-trascendental de un futuro humano digno para todos: ¿hasta qué punto «corresponde» esa noción al esquema básico de una «comunidad de comunicación universal» en la que todos los seres humanos capaces y dispuestos se aceptan mutuamente como socios en igualdad de derechos? La esperanza cristiana no queda limitada por esa «correspondencia» al horizonte apuntado por el método trascendental, sino que puede sobrepasarlo infinitamente. Debe excluirse, en cambio, una «oferta inferior» y una pura negación de la esperanza, pues de lo contrario la propuesta cristiana se margina del diálogo europeo-occidental de las diversas concepciones de la historia y de la esperanza, se congela en su particularidad y pierde de hecho la pretensión de proclamar la salvación para todos.

En la cuarta parte ensayamos esta comparación que rebasa el contexto cristiano de la esperanza, y lo hacemos en diálogo con algunas posiciones relevantes para nuestro tiempo en su lucha por un futuro humano digno, posiciones en las que la esperanza

humana emprende unas vías diferentes a las de la confianza en la promesa de Dios. Examinaremos también críticamente estos esquemas en sus posibles deficiencias respecto a un futuro digno para todos que se diseña en ellos. Por eso no nos limitamos en este diálogo a afirmar la esperanza cristiana como una forma de esperanza entre otras, sino que mostramos su «excedente» de humanidad frente a otras modalidades; ese excedente que no deriva de un «sistema de esperanza» humano de mayor calado o de una visión aún más amplia, sino únicamente de la promesa de Dios cumplida ya fundamentalmente en Cristo. Este origen de nuestra esperanza en la promesa creadora y liberadora de Dios y su meta en la consumación trascendente del reino de Dios no autorizan a afirmar que la esperanza cristiana «flota» por encima de todas las esperanzas humanas en el «cielo» inaprehensible de unos sueños de futuro producidos por Dios. Condicionan más bien su «encarnación» insuperable en todas las esperanzas y anhelos humanos, para capacitarlos desde dentro en sus posibilidades humanas, es decir, en una praxis vital de cara a un futuro humano digno y no disminuido, de toda la creación terrena. Intentamos fundamentar en lo que sigue este ambicioso postulado, al menos alusivamente, abordando en sentido crítico los diversos esquemas.

Pero antes de examinar a los distintos autores, establecemos una comparación general entre la esperanza cristiana en el «reino de Dios» y el ideal trascendental de una teoría filosófica de la comunicación: la «comunidad de comunicación universal». Es indudable que se da aquí una cierta correspondencia de contenido; al fin y al cabo es fundamental para ambos el esquema anticipatorio de un consenso universal de los seres humanos basado en la plena igualdad de derechos. Este anticipo tampoco significa para la teoría filosófica un principio estructural puramente formal, trascendentalmente necesario, que rige de modo cuasi «natural» en cada acción comunicativa. Su afirmación consciente y libre en el acto de comunicación pertenece esencialmente a su peculiaridad como un *a priori* de la acción *humana comunicativa*. En tal sentido, ese anticipo (trascendental) incluye siempre un momento de la esperanza definida por su contenido. Pero este contenido es muy general y abierto dentro de la teoría de la acción; el modo concreto de la «comunidad de comunicación universal», su *posibilidad* y el *modo* de lograrla (de hecho)... todo

eso deja un margen a las más diversas teorías filosóficas y a sus concreciones empíricas [1].

La esperanza cristiana en el reino de Dios se puede presentar también en esta disputa de las teorías y las praxis como una de tantas concreciones de este ideal, en concurrencia con ellas. Pero se verá muy pronto que, en virtud de su relación con el Dios trascendente, rebasa el horizonte de posibilidad de este ideal: ella espera una «comunidad de comunicación universal» que no se sitúa fundamentalmente (ni siquiera de hecho) en el ámbito de posibilidades de la acción humana comunicativa. Por eso muchos creen que esta esperanza es expresión de una deficiencia religiosa o mítica frente al ideal teórico de la acción y frente a otros contenidos concretos. Pero cabe mostrar fundamentalmente que este carácter trascendente de la esperanza cristiana es lo más idóneo para la humanidad del futuro. Tratemos de aclararlo en cuatro puntos:

1. La esperanza cristiana implica expresamente la plena reconciliación con la naturaleza y, por tanto, con el entorno natural del hombre, que forma parte del contenido de nuestra esperanza como creación salvada y reconciliada consigo misma, liberada de la ley de «devorar y ser devorado» (cf. *supra*, 239-243). Esto significa, por ejemplo, que la comunidad perfecta del reino del Dios nunca se puede alcanzar a costa de la naturaleza y de las criaturas no humanas, sino en una participación responsable y servicial del ser humano en el conjunto de su mundo. Este participará entonces, a la inversa, como mundo humanizado, en la «libertad y gloria de los hijos de Dios» (Rom 8, 21) [2].

1. «Es cierto que cuando argumentamos —y, por tanto, pensamos con rigor, con pretensiones de validez— no nos limitamos a considerar el estado comunicativo ideal como una 'idea regulativa', sino que hemos de anticiparlo frente a los hechos y someter en cierto modo la estructura formal de un mundo alternativo u opuesto a la realidad existente. Pero esta anticipación no se refiere a una 'utopía concreta' cuya realización empírica se pueda representar o describir ficticiamente o esperar como un estado cósmico futuro. Porque se refiere sólo a las condiciones normativas de una comunicación ideal cuya realización empírica en una sociedad concreta presupone siempre unas condiciones adicionales de individualización histórica, por ejemplo de instituciones y convenciones concretas», K. O. Apel, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?*, en W. Vosskamp (ed.), *Utopieforschung. Interdiziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie* I, Stuttgart 1982, 325-355 (la presente cita, 344s).

2. Cf. Ph. Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, Würzburg 1985; Id. (ed.), *Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise*, Würzburg 1981.

2. La «salvación del pasado» (W. Benjamin) queda incluida expresamente en nuestra esperanza; la historia con sus éxitos y sus fracasos, y también con sus muertos, participa en una posible consumación de la «comunidad de comunicación universal». Nuestra esperanza en la resurrección de los muertos no nace de la proyección de un instinto de conservación indestructible del ser humano, sino que es, como reconciliación prometida por Dios, la superación gratuita de todas las posibilidades de esperanza humanas. Sólo como tal responde plenamente a la esperanza en un futuro humano universal[3].

3. En lo concerniente a la *realización*, la esperanza cristiana coincide con los teóricos del ideal de la comunicación en afirmar que éste nunca aparecerá dentro de la historia como una «comunidad de comunicación universal» definitiva y perfecta, sino que se realiza siempre a modo de anticipación. Pero nuestra fe espera, además, que esta forma de realización no sea la única, sino que Dios supere la historia en una consumación trascendente y haga realidad el ideal como tal. Contra todas las resistencias de nuestra realidad esperamos en el «Reino de la libertad» definitivo que lo reconcilia todo. Pero no aguardamos esta meta de nuestra historia como resultado final de una libertad y consenso humanos cada vez más eficientes, sino como don de ese amor que pretende acoger un día toda la realidad creada en su reconciliación salvadora y liberadora. Esta esperanza implica una apuesta activa en favor de toda forma de anticipación aproximativa, «simbólico-real» (y no meramente «contrafáctica»), de la «comunidad de comunicación universal» en nuestra historia y una firme resistencia a cualquier forma de negación de una comunicación universal. No se consuela, pues, evandiéndose de la historia hacia un trasmundo superior, sino que busca todos los caminos que conducen a un futuro mejor, realmente digno para todos incluso dentro de la historia.

El arte de la esperanza cristiana que debemos aprender a lo largo de una vida consiste exactamente en compatibilizar dos actitudes: la «pasión» activa «de lo posible» (S. Kierkegaard) y la «serenidad» confiada del «agraciado» por Dios. Pero sin que la

3. Cf. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie*, Frankfurt 1978, especialmente 273s.

pasión quite la serenidad ni la serenidad adormezca la pasión, sino que la una sustente y explicite la otra. Ignacio de Loyola formula así este juego de equilibrio: «La primera regla para la acción sea ésta: confía en Dios como si todo el éxito de las cosas dependiera de ti y no de Dios; pero pon todo el empeño en ellas como si tú nada hicieras y Dios lo hiciera todo» [4].

4. Esta esperanza en una consumación trascendente de la historia, incluyendo por tanto la muerte y la resurrección de los muertos, no debe interpretarse en modo alguno como devaluación de la historia (y como «rebaja» del criterio trascendente), aunque los cristianos demos ocasión, muchas veces, a pensar así. Se refiere precisamente a *esta* historia y a *su* futuro definitivo, donde su orientación global dirige hacia una meta válida. Porque el reino de Dios perfecto no es algo superpuesto a nuestra realidad o agregado externamente. Es esperado como consumación de nuestra libertad, como existencia nuestra lograda y perfeccionada, como la posibilidad extrema y más bella de nuestra realidad. Esto significa que si esperamos en una reconciliación de nuestra realidad esa reconciliación consistirá en que todo lo bueno, lo «digno de conservación», tanto material como espiritual según los criterios de Jesús, y todo lo congruente con el espíritu de su amor llegará a la meta y quedará «superado» al ser acogido en la plenitud vital de Dios (lo cual le acontece al hombre individual en su muerte). De ese modo nuestra realidad no se disuelve ni se «evapora» en Dios, sino que es integrada en la vitalidad acogedora y perfecta de su amor. Ahí encuentra su cumplimiento la frase pronunciada en el amor interpersonal: «Tú serás eterno». Porque la acogida de nuestro amor y de todos sus objetos posibles en la «vida eterna» de Dios otorga a nuestra realidad finita su propia eternidad, diversa de la de Dios: la síntesis permanente, más allá de la caducidad, de nuestra vida actual (con su historia, sus alegrías y sufrimientos, sus relaciones y acciones) en la figura de una consumación definitiva.

Esta esperanza de la fe presta a la existencia humana una profundidad y una radicalidad que la sustraen a la «indiferencia» de una corriente temporal vacía y niveladora de todo y confieren

4. Según G. Hevenesi, *Scintillae Ignatianae*, Wien 1705, 2; cf. H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, 230s.

a todos los instantes de la conducta amorosa una relevancia incondicional. La falta de futuro y, consecuentemente, de esperanza que paraliza actualmente a muchas personas en nuestra sociedad tiene un fundamento en esta difusa conciencia histórica según la cual todos los acontecimientos pasados y presentes van enlazados por un tiempo uniforme que fluye indefinidamente, y por eso no puede haber nada que pueda reclamar la entrega incondicional de nuestra vida. La fe se resiste a este vaciamiento y nivelación de la historia humana, pues la confianza en el futuro de Dios definitivamente salvador y reconciliador confiere a nuestra acción histórica, incluso remota y olvidada, su sentido indestructible [5].

Conviene concretar esta comparación (muy general) de nuestra esperanza con un ideal de futuro fundamentado filosóficamente en diálogo con algunos esquemas de la filosofía contemporánea y de nuestro presente. Pero en este contexto no podemos entrar en un debate intrafilosófico sobre el sentido y la verdad de las tesis de cada autor, lo que excedería ampliamente de nuestra competencia y del marco del presente libro. Partimos del interés teórico que sienten los teólogos por las diversas concepciones; se trata de «elaborar» esas concepciones para el diálogo con la escatología, con el fin de poner en claro posibles coincidencias y diferencias. La exposición de las teorías será inevitablemente incompleta y habrá ciertas unilateralidades y simplificaciones en la interpretación. Es el precio que ha de pagar el teólogo al examinar la variedad de los sistemas filosóficos ajenos a la fe cristiana que son relevantes para la conciencia actual en nuestra sociedad y con los que busca un debate honesto, exento de prejuicios y comprensible también para los no iniciados.

5. Cf. especialmente J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, 3-12, 70-74, 87-103 (trad. cast.: *La fe, en la historia y en la sociedad*, Madrid 1979).

LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA DE UN PERFECCIONAMIENTO DEL SER HUMANO POSTULADO ETICAMENTE: I. KANT

1. *Moralidad y felicidad*

Los escritos de I. Kant sobre filosofía de la historia[6] deben contemplarse desde el trasfondo de su dualismo crítico: Kant muestra los límites de la razón especulativa; ésta no puede formular enunciados válidos sobre realidades que no se dan en la experiencia sensible. Si lo hace, «hipostatiza» las propias condiciones cognitivas del yo trascendental en realidades objetivas en sí. Una vez descubierto este mecanismo apriorístico de la razón, resulta imposible comprender la metafísica como un saber «objetivo» sobre Dios, la libertad y la inmortalidad. Pero la razón diseña necesariamente estas tres «ideas» metafísicas, concretamente en virtud de un interés «práctico», a fin de que el ser humano pueda vivir como ser moral. La limitación de la razón especulativa («¿qué puedo saber?») está al servicio de la razón práctica y, por tanto, de la ética: «¿qué debo hacer?». Pero la cuestión ética está ligada a su vez necesariamente a otra pregunta, la pregunta escatológica, de filosofía de la historia: «¿qué puedo esperar?». Ambas preguntas aparecen indisolublemente unidas, según Kant, en la definición del «bien supremo» del hombre: el destino del ser humano

6. Por ejemplo, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793, en I. Kant, *Werke in 10 Bänden* VII, Darmstadt 1975, 645-879 (especialmente III); *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, en *Werke* IX, 125-172; *Das Ende aller Dinge*, en *Werke* IX, 175-190; *Zum ewigen Frieden* IX, 191-251; *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid 1987. Sobre la interpretación de la «escatología» de Kant, cf. J. Rief, *Reich Gottes und Gesellschaft nach J. S. Drey und J. B. Hirscher*, Paderborn 1965, 45s; P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung*, Göttingen 1971, 59-81; W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 482s; R. Schaeffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Darmstadt 1973; Id., *Was dürfen wir hoffen?*, Darmstadt 1979.

a la moralidad incondicional y a la felicidad definitiva (acorde con su dignidad): «Obra de tal manera que seas digno de ser feliz»[7]. La filosofía práctica de I. Kant está determinada por la lucha contra el eudemonismo (que intenta separar la moralidad de la felicidad) y contra una ética carente de esperanza (que pretende separar la felicidad de la moralidad).

2. *La inmortalidad del individuo*

Kant ve como objetivo último del individuo y de su existencia moral la plena adecuación de la actitud interior a la ley moral y, por tanto, una «santidad» y «perfección que ningún ser racional del mundo sensible puede alcanzar en ningún momento de su existencia»[8]. Como destino moral necesario de la libertad, esta «santidad» es a la vez imposible en la práctica. La contradicción se resuelve con el *postulado de inmortalidad* del individuo; Kant entiende este atributo como un «progreso infinito» hacia la perfección definitiva, y esto sólo se puede concebir con el presupuesto de una existencia que dure infinitamente. Pero tratándose del hombre finito, este progreso nunca puede llevar a una perfección cualitativamente definitiva, que es algo más que la perfección que aumenta cuantitativamente y puede aumentar siempre más. Sólo es pensable con el postulado del «Dios gratuito» «que abarca este proceso en una única intuición intelectual y otorga así al ser humano la infinitud cualitativa que le faltaba y lo hace participar en la felicidad»[9].

3. *Consumación de la historia universal*

La historia universal de los pueblos y de la humanidad se realiza también en un progreso inacabable hacia la consumación del género humano. La filosofía de la historia de Kant indaga cómo puede imponerse en la realidad social la moralidad exigida

7. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Barcelona ²1985, 488.
8. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires ²1968, 139s.
9. P. Cornehl, *o. c.*, 67.

por la razón práctica hasta alcanzar la coincidencia plena de moralidad y sociedad. Está claro que no se puede aplicar aquí estrictamente la metodología de la razón especulativa y la razón práctica; la experiencia concreta de la vida, las opciones políticas y también las ideas teológicas tradicionales revisten mayor importancia.

Así, Kant intenta resolver por una parte, en sus escritos de filosofía de la historia, la *cuestión político-pragmática* de «la estructuración del orden de convivencia partiendo de la razón, habida cuenta de que los seres humanos son de hecho irracionales y malos». Se trata de «la visión prospectiva de la posible mejora de la historia de la humanidad» [10]. Pero intenta también, por otra parte, dar respuesta a la *cuestión filosófico-histórica* del sentido y la unidad de la historia humana. Porque los seres humanos no obran racionalmente por instinto ni conforme a un plan general concertado entre todos; pero si ha de haber un sentido y una racionalidad en la historia universal (como postula la razón práctica), lo habrá a modo de intención teleológica de la naturaleza que sólo se puede imponer mediante la libertad de los seres humanos, pero contra las intenciones explícitas de los mismos, sobre todo contra el poder de los malos, y de cara al objetivo último de consenso logrado («reconciliación») entre la razón, la libertad y la moralidad, de un lado, y la realidad sensible, la naturaleza y la sociedad, de otro.

Pero a la hora de concretar este objetivo de desarrollo de la humanidad hay que incluir los escritos sobre filosofía de la religión (especialmente *La religión dentro de los límites de la razón pura*, 1793). Cabe distinguir dos grados en este objetivo:

> La creación de una sociedad jurídica y de una 'paz perpetua' entre los pueblos, y la creación de una sociedad ética, el 'reino de Dios en la tierra'...
> La necesidad de unir el 'triunfo del principio bueno sobre el malo' con la 'fundación de un reino de Dios en la tierra', la vio Kant con más claridad que Lessing: la lucha moral del individuo contra el mal no puede llevar por sí sola al triunfo y al dominio real del bien. Para ello son demasiado fundamentales los lazos y vínculos sociales y demasiado grande el peligro de retroceso. Para llegar, pues, al

10. W. Schulz, *o. c.*, 485.

> predominio del principio bueno se requiere la creación y difusión universal de una sociedad que esté constituida por una ley moral. Esa sociedad sería un 'reino de la virtud', el 'reino de Dios en la tierra'[11].

Este reino difiere de la sociedad jurídica y su «paz perpetua» (interna y externa) por basarse totalmente en el principio de la libre voluntad (a diferencia de las «leyes coactivas» y las sanciones de aquella). Los ciudadanos de este «reino» asumen voluntariamente la ley moral incondicional como máxima de conducta; obran por «moralidad», no desde la simple «legalidad». Estos dos modos de objetivo para la humanidad no se excluyen entre sí; el uno tampoco sustituye totalmente al otro. El «reino» moral «de la virtud» puede desarrollarse dentro de las diversas sociedades civiles y trascender éstas hacia una sociedad humana universal.

En la cuestión sobre el modo de alcanzar este objetivo de la humanidad Kant sostiene que el progreso de la historia no es rectilíneo, sino que se produce por un juego de antagonismos. Kant era realista en política y no tenía una fe ingenua en el progreso. Subraya, además, en otra perspectiva, la distinción entre sociedad jurídica perfecta y el «reino de Dios en la tierra»: los seres humanos pueden crear la primera con el esfuerzo común, y lo otro sólo pueden esperarlo de Dios, pero deben hacer lo humanamente posible en esa dirección. La «idea» de Dios es, pues, necesaria para garantizar la plena coincidencia de reino de la libertad y reino de la necesidad, de moralidad y sociedad. Sin este *postulado* de Dios y sin la reconciliación universal garantizada por él sería imposible la acción moral del individuo, ya que faltaría un sentido último. Porque toda acción moral en el mundo orientada a la realización del bien en la sociedad humana pierde su incondicionalidad si no se puede hacer coincidir su objetivo individual con el objetivo general de la humanidad. Sólo esta coincidencia última («reconciliación») de lo especial y lo general da sentido a ambos.

11. P. Cornehl, *o. c.*, 67s.

4. *Cuestiones abiertas*

a) Kant habla, a propósito de su filosofía de la historia, de un «milenarismo de la razón», porque sin esta opción de la esperanza racional se impone el «azar desesperante en lugar del hilo conductor de la razón» [12]. Pero cabe preguntar si esta visión expresa realmente la posible actitud extrema de la razón misma o si no subyace en tales postulados la fe judeocristiana en una historia plena de sentido por estar guiada por la providencia divina y la esperanza resultante de una reconciliación otorgada por el Dios gratuito. ¿No incrementa la teoría de Kant sobre la filosofía de la historia su fuerza argumentativa, más de lo que él reconoce, con la opción tácita de la fe cristiana?

b) ¿Cómo concibe Kant la conciliación del futuro intrahistórico del género humano (la «paz perpetua» instaurada o el «reino de Dios en la tierra» otorgado) con la inmortalidad del individuo, que comporta la superación de la muerte y una consumación que trasciende la historia? ¿no se elude aquí el problema básico de toda interpretación escatológica de la historia sobre el modo de participación del individuo, al morir, en la esperada consumación de la historia? La simple yuxtaposición de inmortalidad (postulada) del individuo y reconciliación social universal (esperada) de la historia resulta insatisfactoria [13].

c) El fundamento histórico de su confianza en la providencia divina y de su postulada esperanza no es para Kant la acción del hombre ni de Jesucristo. El acontecimiento de Cristo tiene en Kant el significado de posibilidad de la santidad perfecta, lo cual legitima la exigencia moral para los hombres de aspirar a esa santidad; pero se queda en la mera exigencia de alcanzar —gradualmente— la perfección definitiva. La idea de una consumación de la historia (individual y universal), anticipada en Cristo y posibilitada así al hombre, por la participación en la vida resucitada del mismo Jesús, es ajena a Kant. Este no pudo realizar la conciliación de historia y razón, de lo históricamente único (Jesucristo) y lo humano general (historia universal).

12. I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid 1987, 35.
13. Cf. P. Cornehl, *o. c.*, 76s.

3
LA FUERZA RECONCILIADORA DE LA «RAZON DE LA HISTORIA»: G. W. FR. HEGEL

Lo más relevante de la filosofía de la historia de Hegel consiste en la respuesta que da a la segunda pregunta, que Kant dejó abierta. Es fruto de una larga trayectoria mental y se compone de lecciones dadas entre 1822 y 1831, y que E. Gans publicó en 1837. No podemos aquí esbozar el desarrollo de la filosofía hegeliana en este punto. Sólo nos interesan estas preguntas: ¿dónde ve Hegel el sentido y el objetivo perfecto de la historia? ¿en qué puede esperar el ser humano? Podemos resumir las respuestas en la siguiente tesis: la historia alcanza su perfección cuando la conciencia de libertad, que Jesucristo hizo realidad a nivel religioso en el cristianismo, se realiza y se impone en el ámbito jurídico-político [14].

1. *La razón en la historia*

El *presupuesto filosófico* decisivo de Hegel en su concepción de la historia es que «la razón domina el mundo, y también la historia universal se ha desarrollado racionalmente» [15]. La razón se identifica con el «absoluto», con lo «infinito», con el «espíritu», con el «sujeto absoluto», cuyo ser como autoconciencia significa la contraposición y conciliación del sí mismo y lo otro, de identidad y no identidad. Este «espíritu» abandona su identidad abstracta de autoposesión, se enajena y se realiza en lo otro, en

14. P. Cornehl, *o. c.*, 146; sobre la filosofía de la historia de Hegel, cf. también W. Schulz, *o. c.*, 494-507; W. Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie*, München 1976, 296-324.
15. G. W. Fr. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, (ed.) J. Hoffmeister, Hamburg 1955, 28 (trad. cast.: *La razón en la historia*, Madrid 1972).

lo finito, en lo histórico (sin volverse puramente finito: lo finito es la forma fenoménica necesaria de lo infinito). La meta es entonces la «identidad» concreta, la unidad perfecta del espíritu autoconsciente y autoposesivo con el mundo «transitado», «asumido» y «elaborado» como «enajenación». Sólo la conciliación total de subjetividad absoluta y objetividad histórica, la reconciliación definitiva entre positividad originaria y negatividad o enajenación histórica (= «identidad entre la identidad y la no-identidad») lleva al espíritu a su meta.

Hegel «como consumador metafísico de la teología cristiana» [16] intenta «traducir en conceptos», con esta idea del espíritu absoluto que se realiza en la alteridad, el dogma cristiano de la humanización de Dios. Esta verdad cristiana no debe congelarse como una verdad estrictamente religiosa, sino que se debe descubrir como ley intrínseca de toda la realidad. En virtud de la validez universal del cristianismo, su verdad debe poder concebirse como «racional», es decir, como expresión suprema de la razón y, por tanto, en armonía con la realidad general de la autoconciencia. Pero esto sólo es viable conjugando la fe en Dios y la experiencia del mundo y concibiéndolas en su clarificación recíproca, pensando a Dios y al mundo como realidades recíprocamente constitutivas: Dios (pensado como «espíritu») alcanza su realidad más propia a través del mundo y de la historia... y a la inversa, el mundo y la historia poseen su realidad como fenómeno necesario (= autorrepresentación) de este «espíritu». Dios queda «historizado» (sin perder el carácter absoluto; sigue siendo «espíritu absoluto»); el mundo y la historia se «espiritualizan» (como momentos del «proceso necesario» del espíritu absoluto, pero sin pérdida de la libertad del ser humano). La historia se concibe aquí como el itinerario del espíritu absoluto para alcanzar su consumación y reconciliación concreta; en ella tiene el espíritu su «reencuentro en lo otro, la automediación pasando por la enajenación» [17].

Por eso la historia no es para Hegel «un tema especial de la filosofía»; «la filosofía es, en su totalidad, filosofía de la historia, porque su objeto no es un ser en reposo, sino un proceso: ese

16. W. Schulz, *o. c.*, 495.
17. R. Schaeffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, 186.

'absoluto', que es esencialmente un 'resultado' y por ello 'sólo al final es lo que es verdad'»[18]. Ahora bien, siendo la historia esencialmente historia del espíritu absoluto, es un proceso necesario en virtud de la naturaleza del absoluto; es —sin perjuicio de la libertad del hombre activo— la «marcha racional y necesaria del espíritu cósmico», que «es la substancia de la historia»[19].

2. *Historia de la libertad*

La *filosofía de la historia* de Hegel elucida la esencia de este espíritu como libertad. La peculiaridad abstracta de la libertad consiste en el auto-ser independiente, en la autoposesión consciente y determinante del espíritu. Pero este «ser en sí» abstracto del espíritu se realiza como *libertad concreta*, es decir, en el tránsito autoenajenante negador (de las alienaciones sufridas en él) de la libertad por el mundo histórico y social. Así, esta «libertad concreta» aparece justamente en el fenómeno de la conciliación entre la libertad subjetiva individual de autodeterminación y la objetividad intersubjetiva-social, entre lo individualmente especial y lo socialmente general. «La libertad subjetiva no puede bastarse a sí misma ni centrarse en sí, sino que debe conciliarse con el Todo», es decir, concretarse como libertad política y social[20]. Esto acontece, según Hegel, en el «Estado» (recuérdese su filosofía del derecho). «Sólo en el Estado verdadero y racional se logra la unidad plena entre lo especial de la libertad subjetiva y lo general de las leyes e instituciones objetivas. El Estado es la 'realidad de la idea moral' porque aquí aparecen los dos momentos de la substancia moral —libertad como autoposesión del sujeto y su ligazón vinculante por determinaciones objetivas— 'superados', reconciliados y reencontrados. Sólo en el Estado, donde lo general ha llegado a ser la autofinalidad definitiva, alcanza el individuo su destino último de 'llevar una vida general', destino que el individuo hace suyo en la libertad; sólo así se 'concreta' la libertad del individuo, es decir, adquiere su 'objetividad, verdad y moralidad', que ella nunca puede alcanzar en la vida 'abstracta'

18. *Ibid.*, 178.
19. G. W. Fr. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 30.
20. W. Schulz, *o. c.*, 497.

de la satisfacción de las necesidades privadas. En el Estado y sus instituciones el derecho de la libertad especial se convierte en el deber para con la generalidad, y viceversa»[21].

Esto sólo es válido, obviamente, para Estados cuyas leyes y constituciones se basan en el derecho general a la libertad, en los cuales el «espíritu objetivo» se ha hecho realidad, de suerte que la subjetividad puede descubrir siempre en ellos lo congruente consigo y con su libertad: el espíritu. Pero tales estados existen, según Hegel, gracias al cristianismo, pues éste trajo al mundo el derecho general a la libertad y, por tanto, la conciencia de que todos los hombres son libres. El cristianismo es para el Hegel tardío (contrariamente al Hegel joven) *la* religión de la libertad. A través de él alcanzó la historia universal su última fase, en la que este «principio» religioso-cristiano de libertad toma carta de naturaleza en la estructura jurídico-política del mundo y crea así un nivel cósmico constituido por este principio de libertad.

3. *Jesucristo, fundamento de la reconciliación universal*

¿Dónde radica el *fundamento* para esta clasificación del cristianismo como «religión de la libertad» que insufló «en principio» a toda la realidad la libertad general y la conciencia de ella que después ha de imponerse en todos los ámbitos? Hegel explica este fundamento en su filosofía de la religión, que debe abordarse conjuntamente con su filosofía de la historia. No podemos exponer aquí esa filosofía pormenorizadamente. Lo decisivo para nosotros es que Hegel no ve —como la Ilustración— en el acontecimiento histórico de Cristo instaurada definitivamente la exigencia moral de autorrealización progresiva mediante una «apropiación de la doctrina de Jesús como proclamación de la ley moral»... en un progreso infinito hacia la moralidad perfecta. Hegel considera como nota propia del cristianismo el «reconocimiento de la reconciliación entre Dios y hombre, entre lo finito y lo infinito, efectuada en Jesús históricamente, reconciliación que debe cocebirse como posibilitación y apertura de la libertad

21. M. Kehl, *Kirche als Institution*, Frankfurt ²1978, 16.

humana, como superación definitiva del dualismo escatológico entre este mundo y el más allá»[22].

Hegel intenta conceptualizar en la filosofía de la religión este esquema teológico, es decir, presentarlo como la única explicación «racional» de la realidad humana global, de su escisión padecida y de su redención anhelada. Porque, según Hegel, sólo una redención que le sea anticipada al hombre en la historia, en un sujeto histórico concreto y único («el sujeto debe dirigirse al sujeto»[23]) y que pueda ofrecer como tal una certeza de intuición sensible (y no sólo del pensamiento general) puede liberar realmente al hombre del afán de autorredención. Hegel ve efectuada en Cristo esta redención una vez por todas, porque en la encarnación, muerte y resurrección se realiza radical e insuperablemente la esencia del espíritu absoluto: encontrarse a sí mismo en la «enajenación» de la alteridad, en lo finito e histórico. En Jesucristo, Dios y hombre, alcanza su objetivo la historia del espíritu absoluto en un único sujeto. Precisamente en la muerte y resurrección de Jesús reconoce Hegel esta consumación del movimiento dialéctico de escisión y reconciliación en la historia del espíritu, pues «Jesús como hombre-Dios sufrió en su pasión la inmensa contradicción entre vida y muerte, entre identidad y diferencia. Al soportar la oposición de lo finito y lo infinito —no sólo en el plano ideal, en teoría, sino en la existencia, en la agonía— mostró que esa oposición en sí y por sí queda superada y es nada ante Dios. El pudo hacerlo por la 'fuerza infinita de la unidad' (*Filosofía de la religión*), que se adquiere en la más profunda enajenación y produce así el vuelco radical: el cambio de la negación en negación de la negación»[24].

Hegel escribe algo parecido en su *Fenomenología*: «La vida del espíritu no es la vida que se asusta de la muerte y evita la ruina, sino la que soporta la muerte y subsiste en ella. El espíritu adquiere su verdad encontrándose a sí mismo en el desgarro absoluto. El es este poder, no como lo positivo que se desentiende de lo negativo..., sino afrontando directamente lo negativo y

22. P. Cornehl, *o. c.*, 95.
23. G. W. Fr. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (ed. G. Lasson) IV, Hamburg 1966, 133.
24. P. Cornehl, *o. c.*, 135; cf. J. Splett, *Die Trinitätslehre G. W. Fr. Hegels*, Freiburg 1965.

permaneciendo a su lado. Esta permanencia es la fuerza mágica que convierte lo negativo en el ser»[25].

4. *El presente pleno de la consumación: pérdida del futuro*

Con la muerte y resurrección de Jesús se hizo ya realidad plena el mundo reconciliado, la superación absoluta de todas las oposiciones, el reino universal de Dios en la tierra y la inmortalidad individual del alma; el *fin de la historia*, el *esjaton*, está ya presente, existe como cualidad del espíritu. Se realiza sobre todo en la comunidad de los que dejan que se cumpla en ellos el destino «espiritual» de Jesús. «Así, la comunidad misma es el espíritu existente, el espíritu en su existencia, Dios existiendo como comunidad»[26]. La distinción cualitativa entre presente y futuro de la consumación, entre la consumación realizada de Cristo y la consumación esperada de los cristianos, desaparece en el fondo; no hay lugar para una escatología futurista cuando la finitud como tal queda superada, plenamente reconciliada en «el espíritu». Hegel tiene poco en cuenta la realidad permanente de la negatividad irreconciliada de la historia incluso después de Cristo. ¿Por qué?

La razón de ello es en primer lugar, que Hegel no toma en serio la negatividad de la muerte de Cristo (como momento último y necesario de la enajenación del espíritu, en el que se mantiene no obstante la fuerza vital y unitaria del espíritu) ni en los cristianos (como destrucción de toda negación realizada ya en Cristo y compartida por nosotros)[27] en cuanto ruptura radical de la vida y de la historia que pone de manifiesto toda la dependencia de la criatura impotente del poder del creador. Y, en segundo lugar, la resurrección de los muertos tampoco es la autoimposición de la vida del espíritu y, por tanto, de su identidad ya presente, en medio de la no identidad, sino el don absolutamente libre del creador a la criatura. Este momento decisivo de la teo-

25. G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1962, 29s (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid 1981).

26. G. W. Fr. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 198.

27. «La subjetividad acrisolada en el dolor infinito (del amor) no tiene ya por qué temer la muerte: la ha superado...», en P. Cornehl, *o. c.*, 142.

logía cristiana que es la libertad del creador frente a la criatura, ya sea en la primera creación o en la conservación creadora (= *creatio continua*) dentro de la historia o en la nueva creación de la resurrección) la libertad, por tanto, que desde un amor creador puede superar la negatividad de la nada y de la muerte) se queda corto en Hegel. Porque él concibe esta «libertad» del espíritu absoluto como «necesidad» lógica del espíritu (de su esencia más íntima); a saber, como la necesidad de otorgar a lo otro, afirmado ya en el Absoluto, su pleno derecho, su derecho a la diversidad[28]. Es cierto que Hegel subraya la diferencia entre un proceso intratrinitario del absoluto (que él concibe como subjetividad libre) y su autoenajenación libre y amorosa en la creación y la redención; pero esta libertad de la autoenajenación no está dada necesariamente con la esencia del espíritu (con su diferenciación en él y lo otro). La libertad divina se orienta aquí hacia la «logicidad del concepto»[29] autoevolutivo. Le falta la «inderivabilidad desde lo ya existente, incluso desde aquello que es ya el volente mismo»[30]. Si este momento de una libertad realmente creadora, productora de lo nuevo —libertad que sigue teniendo, también en Dios, un futuro de novedad, sorpresa y azar— apenas se produce, es porque el proceso «necesario» de autodesarrollo de esta libertad en Jesucristo y su resurrección y, por tanto, en la identidad absolutamente lograda y reconciliada entre Dios y el hombre, entre infinito y finito, entre positivo y negativo, ha alcanzado ya su meta. No puede tener como tal un verdadero futuro en Hegel.

Pero dado que la libertad y el amor no se pueden traducir a un «concepto» ni en el caso de Dios ni en el caso del hombre, y no existiendo una identidad entre amor y necesidad «lógica» del espíritu en su autorrealización, hay que subrayar contra Hegel la posibilidad de un verdadero futuro de la historia entre Dios y hombre aun después de Cristo; un futuro en el que tanto la negatividad, lo irreconciliado, la muerte, como lo positivo, la fuerza del amor reconciliador de Cristo, representan una reali-

28. Cf. W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 99.
29. *Ibid.*, 108.
30. *Ibid.*, 110.

dad propia que en modo alguno está superada plenamente en una reconciliación global[31].

5. *El sentido de la historia después de Jesucristo*

¿Dónde ve Hegel el *sentido de la historia después de Cristo*, después de haberse «realizado» todo en él? Como el acontecimiento de Cristo (tanto en la predicación de Jesús como especialmente en su muerte y resurrección) transfirió realmente al mundo la libertad del espíritu frente a todo lo finito y mundano, su vinculación única a lo infinito y absoluto, la libertad se ha revelado desde entonces como el destino decisivo de cada ser humano. Por eso el concepto de libertad cristiana ha superado «todas las diferencias de 'poder, violencia, clase social, incluso sexo y riqueza', diferencias externas, naturales o basadas en una imposición social arbitraria»[32]. El destino humano es uno solo, válido para todos. Dado que todos los seres humanos son iguales ante Dios y dado, por tanto, que la libertad ha pasado a ser un destino general del ser humano (no como idea, sino como realidad «en Cristo»), el cristianismo y su mensaje poseen la capacidad de configurar en ese sentido toda la vida social de los pueblos y de imprimirle la figura de libertad. Ahí reside la misión de la comunidad «en el espíritu»; la historia universal del mundo no es otra cosa, desde entonces, que la autoimposición de la libertad en todo el ámbito social e institucional, para que el reino de Dios sea realmente «universal».

No obstante, y pese a este principio de filosofía de la historia, Hegel es realista: ve perfectamente que la historia del cristianismo no es un progreso lineal de libertad sin conflictos, sino que aparece sesgado por muchos retrocesos, amenazas y perversiones. Pero el cristianismo no puede abandonar la forma de libertad alcanzada en Cristo; la fuerza de la reconciliación y libertad otorgada una vez se impone contra todas las resistencias.

31. Precisamente en esta insistencia en el esperado «futuro de la reconciliación» culmina la crítica de P. Cornehl a la filosofía de la religión y de la historia de Hegel.
32. G. W. Fr. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religión*, 178.

6. *Contradicciones*

En este proceso de liberación se realiza la última finalidad de la historia; y la salvación escatológica de todos los seres humanos se identifica con ella. «El programa de la historia cristiana es la realización de la escatología» [33]. Por eso al final de la historia del mundo se puede verificar ya plenamente, según Hegel, la verdad de Dios tal como se reveló en Cristo; su justificación ante el mal del mundo acontece en la historia. El final y la consumación de la historia coinciden así en un mismo proceso.

¿Cómo realiza Hegel esta «teodicea» intrahistórica que renuncia a una «justificación» trascendente de Dios, a la esperanza cristiana en la resurrección de los muertos y a la llegada del reino de Dios efectuada en ella? No puede hacerlo sin incurrir en contradicciones: por una parte, la historia debe ser el camino para la libertad de cada ser humano, de cada sujeto individual; el sentido de la historia consiste en la libertad social efectiva de todos. Mas, por otra parte, el fenómeno del sufrimiento, de la falta de libertad, de la desgracia del individuo en la historia queda relegado cuando Hegel entiende la historia como historia «política»; ésta olvida la felicidad y el derecho subjetivo de los individuos. Porque los verdaderos motores subjetivos de la historia política son, según él, las pasiones humanas; ante el espectáculo histórico de las pasiones no queda margen para la realización de la felicidad y del derecho individual en la historia: «La historia no es el lugar para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella páginas vacías. Hay también satisfacción en la historia universal; pero ésta no es lo que llamamos felicidad, pues se trata de satisfacción de unas finalidades que están por encima de los intereses particulares» [34]. O «puede que el individuo padezca injusticia, pero esto no afecta a la historia del mundo, a cuyo servicio están los individuos como medios para su progreso» [35]. En la historia universal, por tanto, el individuo sólo interesa en tanto que subordina sus intereses particulares de felicidad y justicia y puede ser utilizado como recurso para los «fines generales»

33. P. Cornehl, *o. c.*, 157.
34. G. W. Fr. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 92s.
35. *Ibid.*, 76.

(como hacen los personajes «históricos» que se ocupan como estadistas del «material» de la historia, el Estado, y sólo así se convierten en «medios» eficaces de la historia).

Al utilizar a los individuos con sus pasiones subjetivas como medios para la imposición de su propio objetivo, la historia pone de manifiesto la «astucia de la razón»: involucra a «los individuos con sus intereses especiales y sus pasiones subjetivas en la lucha de la historia, en la que se disputan entre sí su particularidad mientras ella sale 'incontestada' e 'indemne' y ve detrás, entre bastidores —con vileza mal disimulada—, cómo lo individual sucumbe en esta lucha y lo general surge extrañamente de las ruinas de lo particular»[36]. Los individuos quedarán sacrificados al «espíritu objetivo», a pesar de ser haber sido redimidos por Cristo como «espíritu subjetivo» y aunque esta redención deba imponerse en la reconciliación social de la historia. Esta contradicción hace que el sistema de filosofía de la historia de Hegel sea en cierto sentido totalitario como esquema de una «reconciliación forzada» (Th. W. Adorno).

Hegel no resuelve esta contradicción. Tampoco puede resolverla con su concepto de historia, porque falta en él la dimensión de futuro, de reconciliación pendiente. Por eso el sufrimiento, lo negativo, la enajenación y la muerte deben pasar a segundo plano. Si la reconciliación se concibe como cosa hecha, sin dejar lugar a la esperanza, sin diferencia entre el «ya» y el «aún no», lo negativo y el destino individual no tienen una significación propia. La razón de la ausencia de la dimensión de futuro en la filosofía de la historia de Hegel radica en su planteamiento sistemático. Si lo «especial» no representa sino una concreción, necesaria e insuficiente a la vez, de lo «general», un momento en el movimiento del espíritu absoluto en autodesarrollo, lo individual como tal y lo realmente nuevo, inderivable y creador de futuro de la libertad en esta historia del espíritu no puede reclamar ningún valor propio. La esperanza escatológica de una reconciliación plena del mundo aún por realizar, con posibilidad de salvación para las víctimas de la historia, resulta superflua.

Pese a estas grandes deficiencias del sistema hegeliano, no se pueden subestimar sus preferencias por una teología de la historia

36. P. Cornehl, *o. c.*, 159.

de orientación cristológica. El Hegel «tardío» intentó, en su acercamiento a la tradición y a la institución cristiana, fundamentar filosóficamente el postulado decisivo de la teología cristiana: que la reconciliación definitiva del hombre y de la historia sólo es posible si se entiende como *reconciliación gratuita*, pero no sólo como una reconciliación esperada en el futuro y siempre pendiente (porque esa reconciliación no libera de la obsesión productiva, del postulado de autorredención), sino que nace de un don ya otorgado históricamente (Jesucristo) y que camina por ello a su consumación definitiva. El fracaso último de este intento de Hegel obedece a que no mantiene la diferencia entre cristología y escatología, entre reconciliación presente y reconciliación escatológica.

4
TRES VARIANTES DE UNA TEORIA MARXISTA DE LA HISTORIA

I. La esperanza de una «sociedad sin clases»: K. Marx

1. *De Hegel a Marx*

El marxismo con su raíz filosófica en la izquierda hegeliana (Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Max Stirner, entre otros) representa una reacción contra la filosofía de la historia cristiano-idealista de Hegel. Mientras que Hegel basó su teoría en el presupuesto de la reconciliación de la realidad acontecida ya en Cristo y vio efectuada esta reconciliación en el Estado, en la religión y en la filosofía como realidad presente, la izquierda hegeliana partió de una experiencia totalmente distinta. El optimismo burgués sobre la historia y la sociedad expresado en la filosofía de Hegel había dejado paso, a finales de los años treinta del siglo pasado, a una gran decepción e incluso amargura sobre la situación política reaccionaria dominante. La reconciliación brillaba cada vez más por su ausencia, y «el *pathos* de la presencia empezó a transformarse en la experiencia de la diferencia y la alienación total» [37]. Se consideró la realidad presente como absolutamente mala e irredenta y sólo podía alcanzar la reconciliación por la vía de una revolución radical y global que significase la ruptura con toda la historia anterior. Esta filosofía rechazó radicalmente y combatió el cristianismo, al que culpaba de la alienación de los hombres en el presente. Su «dualismo escatológico», que presenta la reconciliación como un más allá de la historia y que lleva así a la «reduplicación» de la realidad (por una parte, este mundo que se soporta pacientemente «aquí» y, por otra, un trasmundo consolador «allí») agudizaba necesa-

37. P. Cornehl, *o. c.*, 314.

riamente la alienación del hombre en la historia. Así se abandonó la tesis clave de la teología cristiana de la historia: la reconciliación acontece ya *en* la historia por medio de Cristo.

En la exposición que a continuación hacemos de algunos rasgos básicos de la filosofía marxista de la historia no intentamos en modo alguno presentar esta filosofía exclusivamente como historia de la salvación secularizada o como forma atea de lamento profético. Sería una simplificación injustificada al servicio de una apologética cristiana demasiado unilateral. Como teoría filosófica, la crítica marxista de la sociedad no toma sus motivos y argumentos simplemente de una esperanza judeo-cristiana secularizada, sino sobre todo de un debate intrafilosófico. La teoría marxista de la revolución como giro materialista de Hegel se presenta igualmente como problema de racionalización de la realidad social y de realización de la razón social como forma más radical de la tradición filosófica de la ilustración. En modo alguno debe interpretarse simplemente como «cristianismo disfrazado». Además, el furor dialéctico —del joven Marx de los manuscritos de París— no se opone *a priori* a la crítica científica de la economía política. La confianza de Marx, hoy difícil de imaginar, en la marcha necesaria de la historia tampoco desautoriza automáticamente su teoría del valor. El marxismo es proyecto utópico y un instrumental al mismo tiempo. Conviene permanecer en esta ambigüedad precisamente cuando se dialoga teológicamente con Marx. No obstante, un tratado escatológico deberá contemplar en el debate la filosofía marxiana, prioritariamente, como «concepción de la historia y de la esperanza»; podrá relegar, en cambio, sus elementos de teoría analítica.

2. *Reconciliación de la historia mediante el cambio revolucionario de las relaciones sociales*

La teoría de Marx sobre filosofía de la historia se puede resumir esquemáticamente en cuatro rasgos fundamentales [38]:

38. Las ideas básicas de Marx sobre filosofía de la historia se encuentran en el *Manifiesto comunista* (1848) y en *El capital* (desde 1867). Sobre la filosofía de la historia de Marx, cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, 38-54; G. Lukács, *Historia y conciencia de clase* (2 vols.), Barcelona 1985; H. Fleischer, *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt ³1970; A. Schmidt, *Historia y estructura*, Madrid 1973; W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 553-566.

1. Define al *sujeto* de la historia en sentido radicalmente metafísico; no es Dios ni la providencia ni el espíritu absoluto el sujeto que actúa en y mediante los seres humanos, sino únicamente el hombre; sólo él es o, más exactamente, llegará a ser el sujeto creador de la autoliberación en la historia. Pero no se trata del «hombre como tal» (Feuerbach), sino del hombre *concreto* que se realiza en su relación práctica (no teórica) con la naturaleza y con sus semejantes. Esta autorrealización acontece mediante el desarrollo laboral de las fuerzas productivas y mediante la organización social de los medios de producción.

2. El hombre concreto es el hombre que se encuentra dentro de las relaciones económicas. Estas relaciones son el fundamento, la «base» de todos los estados y cambios espirituales, religiosos, culturales y políticos de un pueblo en la historia. Por eso forman la verdadera *dimensión* de la historia, que no es primariamente historia de la salvación o historia del espíritu o historia de la cultura.

3. Una plena «reconciliación de la historia» sólo se puede dar, por tanto, mediante el cambio revolucionario de las relaciones económicas, hoy totalmente deshumanizadas, ya que el hombre en el capitalismo queda cosificado como mercancía intercambiable. Este cambio necesario de las relaciones económicas, que llevará a la autoliberación del hombre de toda alienación, sólo puede realizarlo una clase que hace historia; concretamente, el proletariado. En él la alienación ha alcanzado su cota máxima: la absoluta impotencia en el proceso de economía capitalista. En esta clase social la alienación «es total, y si la clase proletaria supera su alienación, supera como sujeto de la alienación total la alienación en general y con ello la división en clases como tal» [39].

Antes de abordar el cuarto rasgo fundamental de la filosofía de la historia de Marx, conviene insertar aquí una pequeña digresión sobre historia de la religión. Para explicar cómo el proletariado totalmente alienado e impotente puede ser el sujeto histórico del cambio, Marx utiliza una figura dialéctica que revistió gran importancia tanto en la apocalíptica como en los mitos grecoorientales del eterno retorno [40]: la idea del giro dialéctico desde la negación total a la negación de la negación y, por tanto, a la

39. W. Schulz, *o. c.*, 563.
40. Cf. M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953, 171ss, 192, 213s (trad. cast.: *El mito del eterno retorno*, Madrid [7]1989).

positividad. Cuando la alienación llega al extremo, resulta posible el cambio cualitativo. Ahí resuena el antiguo tema apocalíptico «de la decadencia extrema, el tema del triunfo del mal y de las tinieblas que precede al cambio del eón y a la renovación del cosmos» [41]. En esas ideas pervive un optimismo fundamental de la historia: «En el empeoramiento de la situación actual ve, al menos, un sector de la humanidad el signo de una renovación que debe producirse necesariamente» [42]; «el empeoramiento del mal acelera la liberación final» [43]. Este antiguo tema de historia de la religión es actualizado por la izquierda hegeliana y especialmente por Marx y es transferido a la situación histórica del proletariado donde al alcanzar el mal, las tinieblas y la alienación su cota máxima, se aproxima también la posibilidad y la necesidad del cambio, de la renovación, de la liberación.

Pero Marx, como filósofo moderno, no ve en este esquema de la historia una «fatalidad» sobrehumana; son los hombres los que se hacen conscientes de esta alienación que también ha sido provocada por hombres. Mediante la concienciación se alcanza el punto temporal del cambio (un fenómeno necesario) en la historia: la libertad para la autoliberación creativa puede activarse. Marx concibe la historia —siguiendo la Ilustración y el idealismo— como una dialéctica de libertad y necesidad.

4. El «movimiento comunista» promueve el cambio revolucionario en dirección a la autoliberación. Su objetivo será la futura sociedad sin clases, que supere y perfeccione toda la historia anterior. Porque este comunismo futuro es «la verdadera solución de la disputa del hombre con la naturaleza y con los semejantes, la verdadera solución en la pugna entre existencia y esencia, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que él es esta solución» [44].

La meta de la historia es, también en Marx, la «reconciliación» definitiva como allanamiento de todos los antagonismos y contradicciones. Pero esta reconciliación de signo económico, que aún no existe en ninguna parte, es efectuada de modo revolucionario por el hombre mismo en la historia real. Una recon-

41. *Ibid.*, 186.
42. *Ibid.*, 192.
43. *Ibid.*, 214.
44. K. Marx, *Werke* I, (ed. H. J. Lieber - P. Furth), Berlin 1962, 593s.

ciliación otorgada queda excluida; es preciso trabajarla hasta que la «sociedad sin clases» del comunismo puro se instaure definitivamente. «Marx no describe en concreto este *estado de consumación*. Lo decisivo es que el hombre debe rescatarse a sí mismo en su totalidad, es decir, apropiarse a sí mismo como ser multilateral integral, en términos de Marx. Este hombre total es hechura del hombre mismo. Es el polo opuesto a la escisión del ser humano en el estado de alienación. La historia es un tránsito por la negación para alcanzar la consumación» [45].

La polarización extrema entre el presente negativo y el futuro positivo es, sin duda, otra característica del lenguaje profético y apocalíptico. Marx utilizó este lenguaje tradicional no sólo para diseñar una *teoría* de la historia, sino sobre todo para promover y motivar la *acción* revolucionaria. «El antiguo medianismo y el profetismo judío, que no pudieron modificar dos mil años de historia económica desde la artesanía a la gran industria, y la insistencia judía en la justicia incondicional explican la base idealista del materialismo histórico. Por eso no es casual que el último antagonismo entre los dos bandos hostiles, la burguesía y el proletariado, responda a la fe en una lucha final entre Cristo y el anticristo durante la última época de la historia, y que la tarea del proletariado sea análoga a la misión histórica del pueblo elegido» [46].

3. *Objeciones*

¿En qué se basa esta visión de la historia y esta confianza en su realización necesaria en el futuro? No simplemente en una experiencia actual empírica ni exclusivamente en una teoría científica y analítica, pero tampoco en una «promesa» cargada de esperanza y acontecida en la historia. El fundamento de esta visión parece ser más bien la voluntad incondicional de reconciliación, de justicia, de libertad. Lo dudoso es que la voluntad humana por sí sola y con sus propios recursos para el cambio social pueda salvar el foso que la aleja de la realidad. No es sólo la experiencia histórica lo que suscita las dudas, está además la objeción de Hegel en el sentido de que la voluntad de autorre-

45. W. Schulz, *o. c.*, 564.
46. K. Löwith, *o. c.*, 48.

dención se contradice directamente con la idea de reconciliación, porque no elimina la instancia ética incondicional, sino que la agudiza y perpetúa, y deja al hombre en la discordia permanente entre ser y deber-ser, objeción fundamental que Marx (y el marxismo realizado socialmente) nunca resolvió de modo satisfactorio.

Otra cuestión es la del sentido de la historia para el individuo: ¿cómo participará el hombre individual, presente, pasado y futuro en la consumación final de la historia? Esta pregunta queda sin respuesta. El concepto marxiano de historia no difiere en este punto del concepto hegeliano. La historia universal como historia de la lucha de clases pasa por encima del destino y de la esperanza del individuo. Creo que, en lo que respecta al futuro, una teoría optimista de la historia como la de Marx, sin el presupuesto de la fe en el Dios motor de la historia, concretamente, sin el Dios que resucita muertos, tiene que postergar necesariamente al individuo como sujeto concreto último de la historia y de su consumación. Porque ¿cómo pueden los muertos que permanecen muertos participar en la consumación, cualquiera que sea la forma en que ésta se manifieste?

II. El «Mesías» y la revolución: W. Benjamin

A esas preguntas sin respuesta parece pertinente añadir la exposición de la filosofía de la historia de Walter Benjamin, que se inspira tanto en el marxismo como en la mística y la apocalíptica judía[47]. W. Benjamin está considerado como un impulsor relevante de la *Teoría crítica* de M. Horkheimer y de Th. W. Adorno; también ha sugerido numerosos temas a la «teología política» de J. B. Metz (por ejemplo, el concepto de «recuerdo peligroso», la visión de la historia como «historia de sufrimiento» en lugar de una mera «historia de los vencedores», la alta valoración de lo «narrativo» frente a lo argumentativo, la inclusión de

47. Sobre la persona de Walter Benjamin: nació el 15.7.1892 en Berlín; ejerció allí como germanista, crítico literario y filósofo de la historia hasta que fue al exilio a París como emigrante judío. En 1940 tuvo que huir de los nazis. Al fracasar en su intento de pasar a España a través de los Pirineos, se quitó la vida el 27.9.1940.

la «salvación del pasado» en la idea de una consumación de la historia, la esperanza de un «corte» apocalíptico del flujo temporal perpetuamente igual y nivelador de todo). La originalidad de Benjamin, que sigue hoy interesando, obedece quizá a la peculiar combinación que hace entre la tradición teológica judía y la filosofía materialista de Marx. Su amigo Gershom Scholem le calificó una vez, muy acertadamente, de «rabino marxista»[48].

En el contexto de la escatología limitamos nuestro examen a las denominadas «tesis de filosofía de la historia» de Benjamin[49]. Son su último manuscrito, redactado en París el año 1940, y vienen a ser su testamento espiritual. El las concibió en un principio como una introducción a la filosofía de la historia para una gran obra sobre el poeta francés Ch. Baudelaire (1821-1867). Expresan, en clave, su profunda decepción por el pacto Hitler-Stalin y también su distanciamiento del comunismo real. Las tesis argumentan «de modo muy fragmentario, basándose en una teología mesiánica que utiliza un vocabulario materialista. Tal vez por eso sean tan difíciles de entender para muchos; pero quizá nunca se había formulado tan claramente una síntesis de la esperanza y la conciencia judía de la historia»[50]. Las dieciocho «tesis» de Benjamin tiene como presupuesto la idea ya expresada al comienzo (en la primera tesis) de que el materialismo histórico, que entiende la historia como un proceso de desarrollo necesario y dialéctico, derivado de la esencia de la materia, hacia la sociedad sin clases, depende mucho en su fuerza persuasiva de la teología (implicada en ellas de modo no reflexivo):

> Imaginemos un autómata frabricado de forma que responde a cada movimiento de pieza de un jugador de ajedrez con otro movimiento que le permite ganar la partida. Un muñeco en atuendo turco, con un narguile en la boca, se sienta ante el tablero que descansa sobre una espaciosa mesa. Mediante un sistema de espejos se produce la ilusión de que la mesa es transparente por todos los lados. En realidad se sienta allí un enano contraecho que es un campeón de ajedrez y dirige la mano del muñeco con unos hilos. Cabe imaginar un equi-

48. G. Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, en S. Unseld (ed.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt 1972, 88.

49. En W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt 1971, 78-96; cf. W. Fuld, *Walter Benjamin - Zwischen den Stühlen*, München 1979, 279-291.

50. W. Fuld, *o. c.*, 284.

valente de este dispositivo en filosofía. Siempre ganará ese muñeco que se llama 'materialismo histórico'. Puede competir con todos si toma a su servicio la teología, hoy tan enana, fea y despreciada[51].

1. *La precariedad del «progreso»*

¿En qué consiste, según Benjamin, el aporte especial de la teología a una visión marxista de la historia? Primero, en la crítica a una ideología de progreso superficial[52] que relaciona globalmente el progreso (tesis 13) con la humanidad como tal (en lugar de referirlo a determinadas competencias y conocimientos), que cree además en un perfeccionamiento indefinido de la humanidad y que afirma, en fin, la irreversibilidad y necesidad del progreso. Pero su crítica capital se dirige a la noción de tiempo subyacente en esa idea del progreso, un «tiempo homogéneo y vacío» que la humanidad recorre simplemente de cara a un objetivo remoto[53]. La obsesión del futuro propia de esa idea del progreso se cuestiona aquí por primera vez dentro de un esquema marxista de la historia; y se descarta de hecho la interpretación teleológica inmanente de la historia.

1. Pero Benjamin, si quiere ser realmente marxista, tampoco puede renunciar a la futura emancipación del hombre frente a la miseria y opresión; él la concibe, no obstante, de un modo más diferenciado.

La liberación real del ser humano implica esencialmente la «salvación del pasado». La historia no es sólo una historia de los triunfadores, de los dominadores, de los supervivientes, es primariamente la «historia del sufrimiento del mundo». Contra el historicismo y el idealismo, que describen la historia desde la perspectiva de los resultados positivos, Benjamin quiere «desandar la historia» (tesis 7), «avivar en el pasado la chispa de la

51. W. Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen*, 78.
52. En esto le siguieron también M. Horkheimer y Th. W. Adorno en su *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.
53. Cf. tesis 13: «La idea de un progreso del género humano en la historia no debe desligarse de la idea de su evolución a través de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la idea de esta evolución debe constituir el fundamento de la crítica a la idea de progreso en general» (*Geschichtsphilosophische Thesen*, 89). Esta crítica a la ideología moderna del progreso la toma Benjamin de Baudelaire y de Franz von Baader, un relevante filósofo de la historia en la época del idealismo alemán y del romanticismo (1765-1841).

esperanza» (tesis 6). También los sufrimientos y opresiones del pasado, también los muertos olvidados deben participar un día en la liberación de la humanidad. Ahí se expresa una teología de la historia típicamente judía y apocalíptica, para la cual es esencial el estrecho nexo entre sufrimiento, evocación de los muertos y esperanza en su redención.

2. La liberación definitiva implica además para Benjamin no sólo (como generalmente en la ideología de la emancipación) bienestar y libertad, sino sobre todo felicidad y concretamente una felicidad general en la que deben participar todos y cada uno: «El orden de lo profano debe instaurarse en la idea de felicidad»[54]. Contra una fe superficial en el progreso según la cual el aumento de bienestar y de libertad conlleva ya la vida feliz y realizada, Benjamin puede suscitar, con su insistencia en la felicidad, la cuestión de la «posibilidad de una emancipación irrelevante»: «¿Podría un día aparecer un género humano emancipado en los dominios de la voluntad discursiva, pero carente de esa luz que le permite dar por buena la propia vida?»[55]. Porque una «comunicación libre» no sirve de nada si, después de eliminar la «violencia» de la represión, el «contenido» del discurso se degrada y se vuelve absurdo y trivial.

¿En qué consiste para Benjamin la «felicidad», que él quiere contraponer a esa liberación vacía? En el fragmento *Agesilaus Santander*, que G. Scholem ha comentado muy bellamente, lo formulaba así: «El quiere la felicidad: la tensión entre el éxtasis de lo único, de lo nuevo, de lo aún no vivido, y la dicha del 'otra vez', de la recuperación, de lo vivido»[56]. La felicidad es, pues, esa experiencia paradójica de lo nuevo y, sin embargo —como pasado permanente— repetible; la experiencia de que lo ya vivido se pueda vivir una vez más como realmente nuevo, invivido y único.

¿Hay mejor definición formal de lo que la esperanza cristiana llama «bienaventuranza»: aquella experiencia colmada en la que

54. W. Benjamim, *Theologisch-politisches Fragment*, en el anexo a *Geschichtsphilosophische Thesen*, 95.
55. J. Habermas, *Bewusstmachende oder rettende Kritik - die Aktualität W. Benjamins*, en S. Unseld (ed.), *Zur Aktualität W. Benjamins*, 173-223, cita 220; J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid ²1989.
56. G. Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, 102.

el deseo de que la belleza gozada dure eternamente coincide con el anhelo cumplido de lo nuevo, lo futurible, lo siempre más bello? Esta dialéctica de lo ya sido y lo nuevo en el «instante pleno» del «ahora» constituye el tema fundamental del pensamiento de Benjamin.

2. *¿Redención y/o revolución?*

Pero ¿cómo hacer realidad para todos esa felicidad en la historia? Sin duda, en conexión con lo antes mencionado: la «salvación del pasado». El «pasado» no incluye sólo el sufrimiento y la vida de los muertos, sino toda la tradición de esos bienes culturales en los que se han expresado la experiencia de belleza y felicidad de los seres humanos, sus esperanzas y utopías: el arte (como humanidad del hombre reconciliado en perspectiva estética) y la religión (como humanidad en perspectiva metafísico-teológica que presta su contenido y su «substancia» a la mediación estética), pero también los movimientos históricos de liberación política (Espartaco, la Revolución francesa, etc.)[57].

Cabe preguntar cómo puede producirse esa «intervención salvadora en el pasado»[58]. Benjamin menciona dos posibilidades que mantienen entre sí una tensión insoluble: la redención mesiánica y la revolución comunista. Pero ¿qué significa para él la «redención»? Algunas citas podrán aclararlo: «La idea de felicidad conlleva inevitablemente la idea de redención. Otro tanto ocurre con la idea de pasado, que implica la historia. El pasado contiene un índice temporal que remite a la redención» (tesis 2); «sólo la humanidad redimida posee plenamente su pasado. Esto significa que sólo la humanidad redimida puede hacer valer su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus momentos pasa a ser una *citation à l'ordre du jour*... y ese día es justamente el último» (tesis 3). O en la bellísima imagen del *ángel de la historia* que desarrolla en la tesis 9[59]:

> Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. El ángel aparece en ademán de alejarse de algo que está viendo. Tiene los ojos saltones, la boca abierta y las alas desplegadas. Es la figura del ángel

57. Cf. H. Günther, *Walter Benjamin und die Theologie*: StdZ 191 (1973) 33s.
58. J. Habermas, *Bewusstmachende oder rettende Kritik*..., 187.
59. W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*..., 84s.

de la historia. Lleva el rostro vuelto al pasado. Si aparece ante nosotros una cadena de hechos, él ve una única catástrofe que acumula sin cesar escombros sobre escombros y se los lanza a los pies. Quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo deshecho; pero sopla una tempestad desde el paraíso que impulsa sus alas y el ángel no puede ya plegarlas. Esta tempestad lo empuja sin cesar al futuro, al que él vuelve la espalda mientras los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Esta tempestad es lo que llamamos progreso.

W. Benjamin recurre aquí, según G. Scholem [60], a la tradición mística judía, que ve en el ángel al mensajero de Dios y también al ángel personal de cada ser humano, símbolo de su yo celestial secreto, oculto a él mismo, que permanece siempre en presencia de Dios. Este «ángel protector» personal, que accede al hombre desde el futuro de la redención, debe guiar al hombre en la tierra hacia ese futuro que se identifica con el pasado de su origen en Dios. El ángel simboliza, pues, la unidad redentora entre origen y meta, entre paraíso y consumación escatológica del hombre individual. «Tú sigues en el origen. El origen es la meta» [61].

Benjamin extiende esta idea a la historia humana en general; esta historia tiene un ángel, un acompañante y guía secreto que desde el pasado la invita a buscar el futuro. Esto podría significar, en términos menos figurados, que la historia contiene un postulado intrínseco que tiende a hacer coincidir el final de la redención con el comienzo del paraíso, su consumación con su origen. Pero esta dinámica no se puede desarrollar de acuerdo con su sentido. La historia aparece en realidad como «una única catástrofe» que «acumula sin cesar escombros sobre escombros». El ángel de la historia quiere bloquear este proceso («detenerse») para «recomponer lo deshecho» y «despertar a los muertos»; quiere interrumpir la catástrofe, cumplir el objetivo último de la historia y facilitar la redención de la historia *en* la historia.

Pero eso no se puede lograr; la historia no se puede redimir de modo inmanente. Es impulsada siempre hacia un futuro que ella no conoce ni ve (el ángel está de espaldas al futuro). La fuerza impulsora que actúa desde el origen (como «tempestad

60. G. Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, 108s, 130s.
61. K. Kraus, *Worte in Versen* I, 1916, 67; W. Benjamin antepone esta frase a su tesis 14).

del paraíso») y que impide así cualquier permanencia, cualquier detención y cualquier cumplimiento inmanente de la historia, que impide en suma la unidad de origen puro y consumación lograda (el ángel no puede «plegar las alas»), es para Benjamin el «progreso»: en su virtud, la historia pasa a ser historia de catástrofes y ruinas.

Pero la historia no carece de esperanza. Benjamin asume también la fe judía en el *mesías* que puede en cualquier momento penetrar en la historia «por el resquicio de un segundo» [62] y redimirla, es decir, detenerla y paralizar el tiempo, recomponer lo deshecho y resucitar a los muertos. Lo que el «ángel de la historia», es decir, el propio postulado de la historia no puede lograr, queda reservado al mesías. La historia con todo su pasado catastrófico sólo puede ser salvada mediante un «salto» desde la inmanencia y desde su continuidad siempre «progresiva». Pero Benjamin no aclara si este «salto» desde la historia hacia la redención mesiánica supone realmente un trascender la historia, según esperan la apocalíptica judía y el cristianismo con la promesa de la «resurrección de los muertos» como un acontecimiento real. Benjamin traduce esta idea mesiánica al lenguaje del materialismo histórico; y entonces este «salto» desde la historia significa para él la revolución, en la que la historia queda interrumpida, paralizada (por un instante, eso sí). Su concepto de revolución y su idea del mesías implican una visión del tiempo muy concreta: el verdadero tiempo histórico no es un «tiempo vacío y homogéneo», una corriente fluida de continuidad en la que cualquier acontecer discurre, en el fondo, de modo «indiferente» y conformista (tesis 6). Esta visión de la historia, propia del historicismo moderno, debe ser superada en favor de la historia como un «tiempo lleno de ahoras». ¿Qué significa esto? La historia como un continuo vacío y duradero de sucesos destruye el valor único y permanente de cada acontecimiento. Es el «enemigo» siempre victorioso ante el cual no están seguros los vivos ni los muertos, porque quedan todos olvidados y en este sentido aniquilados. Por eso es preciso romper el tiempo como *continuum* para poder liberar y fijar determinados acontecimientos (pasados) como tiempo absolutamente significativo, «pleno», para el presente

62. W. Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen B*, 94.

y el futuro: lo pasado debe guardar lo permanentemente válido y lo totalmente nuevo. Benjamin asume aquí, sin duda, la antigua noción bíblico-profética del tiempo: éste es primariamente el *kairos* cumplido, el instante de un acontecimiento lleno de sentido gracias a la acción salvífica de Yahvé, acontecimiento que da vida al pueblo y que éste festeja periódicamente (cf. segunta parte). Ese «tiempo pleno» que anula el *continuum* del tiempo se produce, según Benjamin, gracias al mesías, dicho en lenguaje teológico, o gracias a la revolución, dicho en lenguaje materialista: es, «bajo el cielo abierto de la historia, el salto de tigre al pasado» que lo actualiza como algo nuevo, con eficacia actual y como «tiempo de ahora» realizado (por ejemplo, la Revolución francesa se presentó como un «retorno de Roma», tesis 14). «La conciencia de superar el *continuum* de la historia es típica de las clases revolucionarias en el momento de su acción. La gran revolución introdujo un nuevo calendario... En la revolución de julio se produjo un incidente que expresaba esta conciencia. Al anochecer del primer día de lucha hubo disparos contra los relojes de torre en varios lugares de París, con independencia unos de otros y simultáneamente» (tesis 15). Un poema de la época compara este episodio con Josué, que quiso detener con su oración el curso del sol para facilitar a sus tropas la victoria definitiva[63]; también en la revolución debió pararse el día y suspenderse el curso del tiempo. Por eso Benjamin cree encontrar precisamente en ella ese presente que «no es un tránsito, sino que se instala en el tiempo y se ha detenido» (tesis 16). El revolucionario y el historiador marxistas son «capaces de saltarse el *continuum* de la historia» (*ibid.*). En tales intentos descubre Benjamin «la señal de una detención mesiánica del acontecer o, dicho de otro modo, de una oportunidad revolucionaria para el pasado oprimido» (tesis 17).

63. «Cuando el Señor entregó los amorreos a los israelitas, aquel día Josué habló al Señor y gritó en presencia de Israel: 'Detente, sol, en Gabaón, y tú, luna, en el valle de Ayyalón'. Y el sol se detuvo y la luna se paró hasta que el pueblo se vengó de sus enemigos. ¿No está esto escrito en el libro del Justo? El sol se paró en medio del cielo y tardó un día entero en ponerse. No hubo día semejante ni antes ni después, en que obedeciera el Señor a la voz de un hombre. Es que el Señor combatía por Israel» (Jos 10, 12-14). La misma idea de detención del tiempo y de «redención» de la historia por esa vía aparece en la novela *Momo* de Michael Ende, Barcelona [20]1989, 241ss.

3. *El problema de la mediación*

Las tesis de filosofía de la historia no aclaran si la historia en conjunto (y no sólo en algunos momentos) se puede salvar mediante esa suspensión revolucionaria; significaría de hecho un «salto a la trascendencia» que «estas tesis sobre la historia parecen negar, pero que sigue latiendo como núcleo secreto en sus formulaciones»[64]. Comoquiera que sea, podemos compartir el juicio de J. Habermas según el cual Benjamin acoge con gran escepticismo «la posibilidad de que las rupturas puntuales que adornan lo siempre idéntico se unan en una tradición y *no* sucumban en el pasado»[65]. Benjamin no puede aceptar ya lo que Israel logró: aglutinar una tradición de acontecimientos en una «historia de la salvación». La base de experiencia histórica de la revolución era demasiado débil y demasiado contradictoria para eso: es evidente que las diversas revoluciones no traen la «redención» de la historia, no rompen definitivamente el *continuum* de la historia ni salvan a los muertos del último olvido y aniquilación. Justamente por esta experiencia pudo Benjamin mostrarse reservado ante una simple identificación de revolución y redención mesiánica, como también ante una total diferenciación entre ambos. Deja indecisa la relación entre los dos fenónemos.

Pero hay una pregunta decisiva para una teología cristiana de la historia: *cómo* se puede conciliar la esperanza en el mesías, cuya venida ya no está pendiente, cuyo pasado y presente definen ya ahora nuestra historia (cf. Lc 4, 21), con la apuesta humana en favor de la reconciliación actual y futura de la historia; cómo se puede entender por tanto el presente como «actualidad plena» en la que «se han infiltrado algunos fragmentos del (tiempo) mesiánico»[66], y no sólo del esperado futuro mesiánico, sino

64. G. Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, 134; J. Habermas menciona también otra influencia en esta idea del tiempo de Benjamin: el arte surrealista, que para Benjamin expresa el sentimiento estético de la modernidad. Habermas compara la idea de ruptura del *continuum* histórico con el choque producido en el surrealismo, que perturba la sensibilidad para la forma y el tiempo familiar al contemplador del arte. Para apoyar esta tesis, Habermas remite al frecuente trato de Benjamin con Baudelaire. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 21s.

65. J. Habermas, *Bewusstmachende oder rettende Kritik*, 190.

66. W. Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen A*, 94.

también y sobre todo de su pasado acontecido, del *kairos* redentor del acontecimiento de Cristo. Hemos intentado antes (en la tercera parte) concebir esta mediación bajo la figura de «actualización simbólico-real» del reino de Dios.

III. La utopía del «reino» de reconciliación entre hombre, sociedad y naturaleza: E. Bloch

Hemos elegido como tercera variante marxista de una «filosofía de la esperanza» a Ernst Bloch (1885-1977), cuyas ideas han tenido especial resonancia en los últimos años, sobre todo en el movimiento ecológico y pacifista de hoy, que han asumido —de modo consciente o no— algunos postulados básicos de Bloch e intentan traducirlos a nuestra realidad social. Me voy a limitar aquí a estos aspectos actuales de la filosofía de la esperanza de Bloch, para insertarlos en el diálogo con la esperanza cristiana [67].

1. *Dios y hombre: la «inmensa región creativa» en el ser humano*

Bloch sigue la línea de crítica a la religión de Feuerbach en lo concerniente a la relación del hombre con Dios. Dios como meta de la esperanza humana carece de un contenido ontológico real; no es sino la máxima hipostatización (= cosificación) de los deseos humanos «supremos» [68]. Lo que la religión adora como «Dios», el giro antropológico de la edad moderna lo retrotrae a la tierra: el hombre mismo en sus mejores posibilidades. Bloch considera mera ilusión y rechaza la objetivación metafísico-religiosa de la propia figura ideal del hombre en un ser divino real.

Pero Bloch, al igual que Marx, va más allá de Feuerbach. Porque, a su juicio, el concepto de «hombre» adquiere en Feuer-

67. Bibliografía sobre esta sección: E. Bloch, *Der Geist der Utopie*, Frankfurt 1964 (Ges. Ausg., V); Id., *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959 (Ges. Ausg., V) (trad. cast.: *El principio esperanza*, Madrid 1977-1982); Id., *Atheismus im Christentum*, Frankfurt 1968 (Ges. Ausg. XIV) (trad. cast.: *Ateísmo en el cristianismo*, Madrid 1983); H. Sonnemans, *Hoffnung ohne Gott?*, Freiburg 1973; Th. Pröpper, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens*, Mainz 1976, 29-38; R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?*, Darmstadt 1979, 97-118, 251-308; G. Altner, *Tod, Ewigkeit und Überleben*, Heidelberg 1981, 42-46; P. J. Brenner, *Aspekte und Probleme der neueren Utopiediskussion in der Philosophie*, en W. Vosskamp (ed.), *Utopieforschung, Interdisziplinäre Studien zur neuzeitliche Utopie* I, Stuttgart 1983, 11-36.

68. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1517.

bach su contenido mediante la «insuflación» del sujeto burgués en el sujeto humano en general. La auto-imagen concreta de una determinada clase social en una sociedad histórica relativa queda ontologizado en el ser del hombre sin más; lo concreto histórico queda absolutizado. Bloch tacha de «burguesa» esta imagen del hombre encerrado en sí mismo, autosatisfecho y ligado a la trivialidad de su mundo establecido. De ahí que el destronamiento de Dios se combine en Feuerbach con un empobrecimiento de las esperanzas de la tradición religiosa, que al «burgués» le interesan poco. En su lugar hay que concebir al hombre, que puede ocupar por derecho el puesto de Dios, como un ser utópico en el que se abre, gracias a este giro antropológico, una «inmensa región creativa». Es el hombre el que se sabe «inconcluso», el que descubre en sí lo «aún no conocido» y que deriva de ahí su vocación, su sentido. Es el hombre el que sigue oculto en su verdadera esencia (*homo absconditus*), el que se realiza mediante el proceso histórico de concienciación y de plasmación de sus posibilidades ocultas, pero ya vislumbradas en la esperanza. Bloch esboza, pues, contra Feuerbach una antropología del «concepto utópico del hombre» [69].

2. *La conjugación de hombre y naturaleza «cargada de futuro»*

Pero el proceso histórico de humanización del hombre no es una mera cuestión del *sujeto* que piensa, espera y obra; tiene su base *objetiva* en la estructura de la materia y la naturaleza. La naturaleza misma es el «sustrato de posibilidad real» [70] de la esperanza humana en un mundo mejor. A lo «aún no conocido» del sujeto humano corresponde lo «aún no sido» de la naturaleza: también la naturaleza material está «cargada de futuro», posee un carácter utópico. Alberga unas posibilidades y tendencias que están ocultas y sin agotar, y que pugnan por una realización que sea acorde con su propio destino, con el cumplimiento de su sentido.

Teniendo la esperanza humana su fundamento objetivo, «ontológico», en este potencial latente de la materia, cabe distinguirla de los sueños caprichosos basados en el mero deseo y la fanta-

69. *Ibid.*, 1517s.
70. Th. Pröpper, *o. c.*, 30.

sía, y se convierte en una «utopía concreta» que arraiga en la realidad dada, que transciende a su vez de sí misma [71]. Sólo en la confluencia de ambas posibilidades puede la historia alcanzar su meta: «A la mera intención aislada le corresponde un impulso de la exterioridad social e incluso de la naturaleza física, donde cabe detectar una tendencia objetiva de carácter social y también de carácter extrahumano y físico» [72]. O en lenguaje más figurado: «La luz del establo de Belén (= símbolo del futuro humano subjetivo) y la luz de la estrella que se detuvo sobre él (= símbolo del futuro natural) son una misma cosa para una intención religiosa que busca también fuera lo que le germina dentro» [73]. El sujeto de la historia y el «sujeto» de la naturaleza sólo pueden descubrir el sentido todavía oculto de nuestra realidad en un juego recíproco.

Al incluir la naturaleza como «socia» del hombre en el proceso de humanización, Bloch va más allá del Marx tardío, siguiendo la gran tradición occidental en filosofía de la naturaleza (por eso remite sólo a un escrito de juventud de Marx, los *Manuscritos económico-filosóficos*, de 1844). La naturaleza no es ya, para él, un mero adversario del ser humano ni un objeto que se resiste al dominio y sujección a las finalidades útiles del hombre; es su colaboradora, le sale al encuentro y ambos se asocian en la tendencia común a la meta última de la historia: «El devenir de la naturaleza como un aliado amistoso, y la técnica como desencadenamiento y posibilitación de creaciones que dormitan en su seno, todo eso pertenece a lo más concreto de la utopía concreta. Pero el mero inicio de esta concreción presupone ya una concreción interhumana, es decir, la revolución social» [74].

3. *La meta de la historia: el «reino»*

Pero ¿dónde radica el sentido latente, la determinación del ser material y del ser consciente? ¿hacia dónde presionan las posibilidades y tendencias del hombre y de la naturaleza? En la concepción del objetivo último, Bloch recurre más que nunca

71. Cf. nuestra exposición sobre el «carácter promisorio» de la realidad en la Introducción (excursus).
72. E. Bloch, *Experimentum Mundi*, Frankfurt 1975 (Ges. Ausg. XV), 114s.
73. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1518.
74. *Ibid.*, 813.

al lenguaje religioso del judaísmo y del cristianismo. Así, el concepto de «reino» adquiere para él especial relevancia. Una vez «desmitologizado» de toda referencia a Dios, el reino aparece descrito en la tradición marxista, que Bloch asume, como «reino de libertad», de liberación de todas las trabas sociales y naturales alienantes. Pero, a diferencia del Marx tardío, Bloch incluye en ese estado de perfección de la historia humana la naturaleza salvada y reconciliada con el hombre, rescatada de su propia alienación. El «reino de la libertad» es «una naturalización del hombre y una humanización de la naturaleza... como mundo totalmente reconciliado con el hombre»[75]. La humanización del hombre y la «resurrección de la naturaleza» son un acontecimiento unitario; «el reino es exterioridad y no sólo introversión, es orden y no sólo libertad, es esencialmente orden de esa subjetividad para la cual la objetividad no es ya un elemento ajeno»[76].

El camino hacia esta meta definitiva de superación de toda contradicción y alienación, hacia la reconciliación de hombre, sociedad y naturaleza, se puede llamar con Habermas «historia de salvación de la humanidad» e «historia de salvación del universo»[77]. Se comprende que esta visión, que recurre a los antiguos profetas de Israel, adquiera hoy especial relevancia, cuando se dejan sentir cada vez más las consecuencias de una explotación desenfrenada de la naturaleza para unos fines socioeconómicos. El respeto a la naturaleza y una relación de «simpatía» e «igualdad» del hombre con toda la creación no humana no son ya actitudes de piedad religiosa, sino máximas urgentes de una humanidad que con su desmedido antropocentrismo ha alcanzado los límites del dominio de la naturaleza y los ha traspasado ya en buena parte, para su desgracia[78].

75. *Ibid.*, 364.
76. *Ibid.*, 1518.
77. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt [4]1971, 421 (trad. cast.: *Teoría y praxis*, Madrid 1987).
78. Cf. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt-Köln [3]1978, 211; *Global 2000. Der Bericht an den Präsidenten*, Frankfurt 1980; P. J. Brenner, *Aspekte und Probleme der neueren Utopiediskussion in der Philosophie*, en W. Vosskamp (ed.), *o. c.*, 18.

4. *Comparación con la esperanza cristiana del reino de Dios*

Aunque el lenguaje y las intenciones de la filosofía de la esperanza de Bloch tengan una gran afinidad con la tradición judeocristiana, no hay que ocultar ni minimizar las notables diferencias existentes entre ambos. Antes de abordarlas conviene avanzar el conocido pasaje final del libro de Bloch «El principio esperanza», donde establece con gran claridad la diferencia respecto a la esperanza cristiana:

> La meta sigue aún oculta, no se ha encontrado el objetivo del querer y de la esperanza; en el *agens* del existir no ha aflorado aún la luz de su qué, de su esencia, de los contenidos que persigue; y sin embargo, el *nunc stans* del instante impulsor, de la aspiración llena de contenido, va por delante en un sentido utópico y clarificador. El *terminus* —dice el inquieto escolástico Abelardo— *est illa civitas, ubi non praevenit rem desiderium nec desiderio minus est praemium*: la meta es esa comunidad en la que el deseo no precede a la realidad ni el cumplimiento es inferior al deseo. Eso es ser como esperanza, es la manifestación final de la quididad y de la esencia de nuestro factor tendencial, un *quid pro quod*, es decir, una quididad y una esencia tal que la intención puede quedar disuelta en ella. Pero también la capacidad humana para ese concepto absoluto de meta absoluta es algo insólito en una existencia en la que lo óptimo es una obra maestra, en la que cada finalidad pasa a ser medio para alcanzar la meta fundamental, la meta última todavía invisible, todavía inexistente en sí y por sí. Marx señala como su último postulado ideal 'el desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana'; esta riqueza humana, al igual que la riqueza de la naturaleza, se encuentra en la tendencia-latencia en que se encuentra el mundo... *vis-à-vis de tout*. En esta perspectiva hay que decir, pues, que el hombre vive aún en la prehistoria, que todo es anterior a la creación del mundo, del mundo como es debido. *El verdadero Génesis no está al principio, sino al final*, y empezará a dar el primer paso cuando la sociedad y la existencia se vuelvan radicales, es decir, se comprendan en su raíz. Pero la raíz de la historia es el hombre que trabaja, que crea, que conforma y trasciende la realidad. Una vez que se haya comprendido a sí mismo y haya fundamentado todo los suyo en una democracia real sin frustración ni alienación, nacerá en el mundo algo que transporta a todos a la infancia y donde nadie ha estado aún: la patria [79].

79. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1627s.

a) *«Reino» contra creación*

Para Bloch, la realidad humana y natural encierra un «carácter de promesa», un horizonte de posibilidad inacabable que la impulsa hacia un futuro mejor, perfectamente reconciliado. Pero esta «promesa» no se basa en el «bien» dado y presente aquí y ahora, que está en nuestra realidad, por parcial que sea; no hay en Bloch un «ya» inicial, realizado, de cumplimiento, como fundamento real de la tendencia apremiante y de la esperanza en el «aún-no» del cumplimiento perfecto. Lo simplemente bueno y reconciliado de nuestra realidad es mero futuro, un objetivo no alcanzado: «totalmente invisible, inexistente en sí y por sí»; «aún oculto..., aún no encontrado..., aún no poseído». El «contenido» de la esperanza sólo existe en el anhelo del mismo... como algo oculto («latencia») y como potencial que apremia hacia el futuro («tendencia»). Hay que recordar, como base de esta teoría, que Bloch asume el contenido escatológico del «reino de Dios» judeocristiano, pero con Zaratustra, el gran reformador de la antigua religión persa en el siglo VII/VI a. C., y con Marción, el influyente hereje cristiano del siglo II, separa radicalmente la «creación» actual de ese «reino» futuro. Una de sus tesis básicas aclara perfectamente el contraste insalvable entre «este mundo» y el «mundo futuro»: «Un principio que lleva hacia el mundo tal como es (= Dios como creador) no puede ser el principio... que lleve fuera de ese mismo mundo» [80]. El *Deus creator* (que afirma ser «buena» su creación) y el *Deus spes* (= el Dios esperanza) son absolutamente incompatibles; por eso, sólo un éxodo «del gran Egipto, de la chapuza del mundo presente» (*ibid.*), puede llevar a la salvación.

Pero hay que preguntar en qué fundamento real se basa el posible cumplimiento de la «promesa» que reside en las «potencias» y «tendencias» de la naturaleza y del hombre. No hay que entender tales potencias y tendencias, según Bloch, como una *realización* incial, inmanente al mundo, de la vida lograda ni como una especie de *anticipación* simbólico-real del futuro reino. Cierto que las «huellas» de esa reconciliación que Bloch descubre, no obstante, en las latencias y tendencias pueden ser un

80. E. Bloch, *Atheismus in Christentum*, 61; cf. R. Schaeffler, *Was dürfen wir hoffen?*, 112s.

presagio que deja entrever el desarrollo perfecto de las líneas evolutivas de la historia natural y la historia social, destinado a implantar el reino de la libertad en el espacio de la democracia real; pero la condición ontológica de estas huellas no está clara: ¿qué son, si no pueden ser ni posibilidades realizadas de la existencia actual ni anticipaciones reales de la esperada reconciliación? ¿cómo se compagina en ellas el presente malo de «este» mundo con el futuro bueno del «reino»? ¿hay una conciliación entre estas dos magnitudes?

Pese a la incertidumbre de la historia (la esencia de la esperanza implica, para Bloch, la posibilidad de quedar defraudada), parece que la esperanza humana implica como «principio» (*Deus spes*) una fuerza cuasi «conciliadora» con la cual puede efectuar por sí misma el «éxodo» total del mundo existente y crear otro nuevo. Es la fuerza del *homo absconditus*, del verdadero ser humano aún no revelado. Pero sigue sin respuesta nuestra pregunta: ¿cómo realizar en el futuro las buenas posibilidades existentes (en el hombre y en la naturaleza) sin la realidad pasada y presente? ¿por qué y cómo va a dar el futuro de la historia el paso decisivo hacia el «reino» que el pasado y el presente no han logrado dar?

b) *Reino sin Dios*

Las preguntas formuladas tampoco se pueden contestar en el cristianismo con la simple apelación a Dios, como si un *Deus ex machina* hubiera de traer la salvación a la historia «desde arriba y desde fuera». La conciliación entre plenitud intrahistórica y plenitud trascendente es mucho más compleja (cf. la tercera parte). Limitémonos aquí a preguntar si la esperanza se puede fundamentar en los contenidos judeo-cristianos del reino de Dios con ausencia total de Dios como sujeto activo. Bloch parece sugerir a veces que la permanente superación de la esperanza, una superación inacabable a nivel intramundano más allá de todo lo existente, hacia el «reino» esperado, tiene un carácter absoluto que relativiza *todos* los estados posibles de plenitud intramundana, de suerte que esta esperanza pasa a ser un «principio» cuasi divino que asume el papel de un Dios concebido a modo de sujeto en una religión. Pero Bloch rechaza, por otra parte, como mitología cualquier trascendencia suprahistórica de la historia

y de su consumación. Un trascender inacabable de la esperanza, sí; pero una trascendencia definitiva (en el sentido de superación definitiva de la historia en la «vida eterna» de Dios), no. El repudio por Bloch de las «imágenes desiderativas y volitivas de las religiones» [81] (como la metempsicosis y la resurrección) es inequívoco, aunque en modo alguno quiera renunciar a los contenidos de esperanza perseguidos en ellas.

Esta oscilante apertura de Bloch dificulta la comprensión de su filosofía de la esperanza, especialmente en sus tesis sobre la muerte individual. Mientras que el joven Bloch sostiene aún en «Espíritu de la utopía» (1923) la teoría de la metempsicosis, el Bloch tardío de «El principio esperanza» (1959) llega a la convicción de que el núcleo oculto del ser humano es «extraterritorial» a la muerte (se sitúa fuera del «ámbito de la muerte») porque no nace en el proceso de hominización y por eso tampoco está expuesto a la desaparición en la muerte: «El núcleo del existir no ha entrado aún en el proceso y por eso no queda afectado por la caducidad; tiene frente a la muerte el círculo protector de lo que aún no vive» [82]. Es dudoso que de ese modo se tome en serio la muerte que padecemos como la más dura «contra-utopía». La muerte, en efecto, afecta tanto al sujeto que ahora existe y tiene que morir, que no le sirve de mucho la perspectiva de una participación futura que le está vedada a él personalmente en una «verdadera» subjetividad humana sustraída a la muerte. Para quitar a la muerte su «aguijón» destructor de toda esperanza, Bloch subestima la subjetividad actual del ser humano: esa subjetividad no es aún el verdadero núcleo explícito del ser humano y por eso tampoco debe esperar la «inmortalidad». Y a la inversa, dado que este núcleo no se ha explicitado aún, no cabe formular sobre su modo (futuro) de superar la muerte nada más preciso que esto: «La utopía del *non omnis confundar* sólo ofrece y da a la negación que es la muerte... la posibilidad de romper la cáscara que envuelve al contenido del sujeto que, si se revela como tal no será ya la cáscara de una apariencia. Cuando la existencia se aproxima a su núcleo, comienza la duración; no una duración

81. E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie* II, Frankfurt 1964, 174.
82. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1390; cf. el debate de H. Sonnemans con la filosofía de la muerte de E. Bloch en *Hoffnung ohne Gott?*, Freiburg 1973, 107-152.

congelada, sino una duración que contiene lo nuevo sin caducidad, sin corruptibilidad»[83].

No sabemos cómo se puede efectuar esta «duración» vencedora de la muerte y la caducidad, cómo puede realizarse la utopía. Pero según Bloch, esto no acontece por medio de un sujeto que en virtud de su amor infinito sea capaz de resucitar muertos y llevar a cabo la reconciliación definitiva entre hombre, historia y naturaleza. A la devaluación del sujeto humano actual corresponde la devaluación del sujeto divino como fundamento real de posibilidad de la consumación. Su papel lo asume de nuevo el *homo absconditus*, que hace emerger desde sí mismo y desde la naturaleza lo que aún no ha llegado a ser, el «verdadero ser humano» junto con el «cielo nuevo y la tierra nueva».

Ahí radica la contradicción decisiva de una teoría de la esperanza que asume el potencial de la esperanza judeo-cristiana, pero pretende excluir como producto mitológico al sujeto que la garantiza, el Dios que resucita a los muertos: lo totalmente *nuevo* de la vida definitivamente reconciliada no puede surgir de las propias posibilidades (aún latentes) de lo antiguo, sino que debe recibirse como don del totalmente *otro* que uno mismo. Sólo esa relación acogedora efectúa realmente el salto del propio horizonte de posibilidad hacia algo nuevo que merezca tal nombre. «La identificación del futuro con las propias posibilidades realizadas es una limitación del futuro y una negación de su apertura. Frente a los usos terrenos, que sólo permiten heredar de un difunto, la Biblia no promete la herencia de la vida si Dios ha muerto»[84]. Y Dios, en su amor, creó al hombre y a la naturaleza como una realidad indefectiblemente «buena», y subsanó esta realidad —que el pecado había herido con enfermedad grave e incurable— mediante la participación salvífica en su vida. De ahí que sólo sea «realista» una esperanza en el «reino» que abarque el futuro de este amor destinado a hacerse universal y a consumar de ese modo la historia.

83. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1391.
84. H. Sonnemans, *o. c.*, 133.

c) *¿Trabajo implacable?*

La ausencia de este amor de Dios creativo y salvífico presenta para este modo de esperanza ateo otra consecuencia muy característica: cuando Bloch ve el mundo como *laboratorium possibilis salutis* (= laboratorio de la posible salvación), el camino para esta salvación es necesariamente el camino del *labor*, del «trabajo incesante»[85]. El hombre y la naturaleza están destinados a lograr la reconciliación con el propio esfuerzo, a alumbrar en sí la «inmensa región creativa». No queda aquí margen para una esperanza en la gracia, en una libertad y reconciliación otorgadas. Pero ¿no surge así, contra la intención expresa de Bloch, el peligro de incurrir en un trabajo implacable —implacable para los sujetos que trabajan— (también para aquellos que «sucumben» en este laboratorio) y para la naturaleza? ¿no queda así la historia sometida a una enorme «presión laboral» escatológica cuyas exigencias ella nunca puede cumplir? Y lo que es más, ¿es pensable el «reino de la libertad» en una existencia puramente reconciliada como resultado de tal exigencia de rendimiento laboral? Pues, aunque esta consumación conlleve un «salto» cualitativo (en cierto modo apocalíptico), como es la aparición del verdadero ser humano, sigue sin respuesta la pregunta: ¿cómo será posible —aun en la fase histórica del verdadero núcleo humano ya explicitado— el tránsito desde la elaboración del bien siempre progresiva y siempre necesitada de crecimiento hacia una reconciliación de hombre, sociedad y naturaleza capaz de superar cualquier alienación? ¿no hay siempre algo más que hacer, en cualquier momento de la historia? Parece que Kant tiene en esto razón, una vez más: este paso desde el proceso de una capacidad de mejora indefinida de nuestra tierra hacia un estado de reconciliación definitiva sólo es concebible por la vía del don gratuito; mas no de un don que haga superflua o relegue la acción de nuestra voluntad, sino que libere realmente nuestra acción para una apuesta serena y apasionada a la vez por las mejores posibilidades de nuestra tierra. Pero exactamente esto es lo que esperamos los cristianos por la gracia de ese Dios que con la fuerza de su Espíritu quiere «renovar» por medio de nuestro amor «la faz de la tierra».

85. Cf. Th. Pröpper, *o. c.*, 37s.

LA ETERNIDAD EN EL INSTANTE: EL «ZARATUSTRA» DE FR. NIETZSCHE

1 *El «vencedor de Dios y de la nada»*

Ante todo, una breve mirada retrospectiva a la sección anterior. Hemos visto que ya W. Benjamin con su visión del tiempo y de la historia se salta el esquema de una interpretación puramente futurista y teológica de la historia. Reclama, contra el historicismo, la anulación del *continuum* temporal vacío mediante el instante «pleno» del ahora, ya se entienda tal instante como «suspensión mesiánica» o como corte del tiempo. Sólo en tales instantes puede la historia encontrar su sentido como «reconciliación» de lo históricamente escindido.

Con esta concepción Benjamin no se aleja mucho, formalmente, de Fr. Nietzsche (1844-1900), si bien éste, en su lucha contra el historicismo, llega a una interpretación de la historia totalmente distinta. Su filosofía de la historia, sobre todo en «Zaratustra» (1883-1884), presenta una imagen poscristiana y anticristiana de la historia [86]. Una vez que la experiencia radical de la «muerte de Dios» llevó en la época moderna al nihilismo meta-

86. Abordamos en esta sección únicamente la obra de F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid [12]1982. Sobre la interpretación, cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953; W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972; H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, München 1974; J. Splett, *Der Mittler. Philosophische Vorüberlegungen zur christlichen Antwort auf die Herausforderung Friedrich Nietzsches*: ThPh 50 (1975) 161-182; H. P. Balmer, *Freiheit statt Teleologie*, *Symposion 55*, München 1977; E. Biser, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Salzburg 1982; Id. (ed.), *Besieger Gottes und des Nichts. Nietzsches fortdauernde Provokation*, Düsseldorf 1982; M. Lutz-Bachmann (ed.), *Über Friedrich Nietzsche*, Frankfurt 1985; G. Wohlfahrt, *Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*, Freiburg 1982.

físico y entronizó este nihilismo en todas las esferas de la vida humana (moral, cultura, ciencia), Nietzsche —«el primer nihilista perfecto de Europa, pero que ya ha vivido el nihilismo, que lo tiene detrás, debajo y fuera de sí» (prólogo a *La voluntad de poder*)— afrontó la tarea de superarlo filosóficamente. Zaratustra es para él el vencedor de Dios y de la nada, sobre todo de esa nada que en la figura del «historicismo» nihilista llegó a ser el poder concienciador de su época. Zaratustra ve en el «adivino» de esta conciencia moderna («todo está vacío, todo es idéntico, todo fue») a su verdadero adversario en cuanto que él mismo se presenta como «adivino» de una nueva época, de una nueva conciencia, de un hombre nuevo:

> El adivino:
> ...y vi una gran tristeza que se apoderaba de los hombres. Los mejores se cansaron de sus obras.
> Cundió una doctrina, acompañada de una fe: 'Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue'.
> Y de todos los cerros llegó el eco: 'Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue'.
> Ya hemos cosechado; pero ¿por qué todos los frutos se nos han podrido y amoratado? ¿qué mala sombra cayó de la luna en la noche pasada?
> El trabajo fue inútil, nuestro vino se tornó veneno; una mala mirada agostó nuestros campos y nuestros corazones.
> Todos nos hemos secado y si el fuego prende en nosotros, seremos polvo y ceniza: hemos fatigado al mismo fuego.
> Se nos agotaron todos los manantiales, también el mar ha retrocedido. Todos los suelos quieren abrirse, pero el abismo no quiere tragarnos.
> Ay, dónde habrá un mar en que poder ahogarse: así resuena nuestro lamento... sobre los llanos pantanosos.
> Realmente estábamos ya demasiado cansados para morir; ahora seguimos en vela y sobrevivimos... en cámaras funerarias[87].

Este «duelo de la caducidad», este vacío de un flujo temporal que todo lo relativiza, es lo que Nietzsche quiere superar. Porque este nihilismo destruye al hombre, hace de él esa caricatura que es el «último hombre», que ya no arroja «la flecha de su anhelo» «por encima del hombre», que «no dará nacimiento a ninguna

87. Fr. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 2.ª parte: El adivino.

estrella», que aún es capaz de «guiñar el ojo» burlonamente, mas no de proyectarse creadoramente a sí mismo y su mundo:

> Mirad. Os voy a mostrar al último hombre.
> ¿Qué es el amor? ¿qué es creación? ¿qué es anhelo? ¿qué es estrella? —pregunta el último hombre guiñando el ojo—.
> La tierra se ha empequeñecido y sobre ella brinca el último hombre, que todo lo vuelve pequeño. Su linaje es indestructible como el pulgón; el último hombre será el más longevo.
> 'Hemos inventado la felicidad' —dicen los últimos hombres guiñando el ojo—.
> Han abandonado todas las zonas donde era duro vivir, pues la gente necesita calor. Se sigue amando al prójimo y arrimándose a él, pues la gente necesita calor.
> Enfermar y desconfiar les parece pecado: se procura tener cuidado. Es de tontos tropezar con piedras y con hombres.
> Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para tener un buen morir.
> Se sigue trabajando porque el trabajo es un entretenimiento. Pero se procura que el entretenimiento no canse.
> Ya no se es pobre ni rico: ambas cosas son demasiado molestas. ¿A quién gusta ya mandar? ¿a quién gusta ya obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas.
> ¡Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: el que siente diferente se va voluntario al manicomino.
> 'Antaño todo el mundo desvariaba' —dicen los más sutiles, guiñando el ojo—.
> La gente es inteligente y sabe todo lo ocurrido; por eso continúa mofándose. Sigue habiendo altercados, pero pronto llega la reconciliación... lo otro es perjudicial para el estómago.
> La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche; pero cuida la salud.
> 'Hemos encontrado la felicidad' —dicen los últimos hombres guiñando el ojo— [88].

Sólo siendo el hombre una constante «decadencia» (de aquello que ha llegado a ser) y «tránsito» (hacia lo que hay en él de últimas posibilidades), puede cumplir su destino de «superhombre». Sin profundizar aquí en este concepto, intentemos contestar a la pregunta sobre cómo puede el hombre —después de la

88. *Ibid.*, Discurso preliminar.

«muerte de Dios»— eludir este nihilismo de un historicismo que todo lo aniquila, devalúa y vuelve indiferente. En Nietzsche no aparece, obviamente, ni una «revolución comunista» ni una «redención mesiánica». La única revolución que Nietsche reconoce como válida es la experiencia de la eternidad en el tiempo. Pero no como presencia de una eternidad trascendente, divina, en la historia humana, sino como «eterno retorno de lo idéntico» en la historia. En la voluntad de esta eternidad ve Nietzsche la superación de la voluntad de la nada. ¿Cómo ocurrirá eso?

2. *El eterno retorno de lo idéntico*

Nietzsche llega a este concepto de eternidad preguntando por la posible mediación entre libertad de la voluntad humana y destino necesario, por la «síntesis entre la voluntad libre, hacedora de historia, y el destino universal, la necesidad de todo ser» [89]. En tanto que el ser humano está sujeto a la necesidad de un destino previo y de un pasado irreversible que le ata, su libre voluntad no puede actuar plenamente. Algo así sólo sería posible si la libre voluntad fuese «la máxima potencia del destino»:

> Salvar a los que han sido y transformar todo 'así fue' en un 'así lo quise': eso es para mí la redención.
> Voluntad: así se llama el libertador, el mensajero de alegría. Es lo que os he enseñado, amigos. Aprended ahora algo más: la voluntad sigue aún prisionera.
> El querer hace libres; pero ¿cómo se llama lo que encadena aún al libertador?
> Fue: he ahí el rechinar de dientes y la tribulación más solidaria de la voluntad. Impotente frente a lo hecho, la voluntad es un perverso espectador de todo lo pasado.
> La voluntad no puede obrar hacia atrás; el no poder destruir el tiempo y el deseo del tiempo es la pena más solitaria de la voluntad.
> El querer hace libres. ¿Qué maquina la voluntad para desembarazarse de su pena y burlarse de su prisión?
> Ay, todo prisionero se vuelve loco. Y la voluntad prisionera se redime también a lo loco.

89. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 197.

Que el tiempo no transcurra a la inversa, es lo que le solivianta; 'así fue' es la piedra que ella no puede hacer rodar...
Todo 'así fue', es fragmento, enigma, cruel azar... hasta que la voluntad creadora dice: 'pues así lo quiero y así lo querré'.
Pero ¿ha hablado ya así la voluntad? ¿y cuándo ocurrirá eso? ¿se ha librado ya la voluntad de su propia locura?
¿Se ha convertido ya la voluntad en redentora de sí misma y mensajera de alegría? ¿ha abandonado el espíritu de venganza y el rechinar de dientes?
¿Y quién le ha enseñado la reconciliación con el tiempo y algo todavía superior a toda reconciliación?
La voluntad debe querer algo superior a cualquier reconciliación si ha de ser voluntad de poder; pero ¿cómo llegar a eso? ¿quién le enseñará a querer hacia atrás? [90].

Este «querer hacia atrás», esta libre afirmación de lo pasado y lo necesario por la voluntad creadora, orientada al futuro del superhombre, este «querer lo que tiene que ser» sólo es posible, según Nietzsche, siendo la realidad en conjunto (el «ser») un «eterno retorno de lo idéntico». Porque sólo cuando la voluntad libre, tal como actúa aquí y ahora, ha actuado ya creativamente y «retorna» ahora siendo «la misma», y esto no una sola vez, sino «eternamente», se podrá reconciliar con lo que le ha acontecido necesariamente. Porque eso ya lo quiso y afirmó en el pasado; la voluntad se encuentra entonces consigo misma en el destino y por eso puede afirmarlo libremente sin darse por vencida; ella misma forma parte de las causas de lo necesario. Sólo cuando el hombre considere la realidad en conjunto como un eterno retorno de lo idéntico y lo reconozca voluntariamente, su voluntad será realmente libre, redimida de cadenas inhumanas. «Al querer el círculo eternamente retornante del tiempo y del ser, la voluntad misma se vuelve, desde el movimiento rectilíneo rumbo al infinito sin término, al círculo que quiere hacia adelante y hacia atrás. A esta voluntad reduplicativa que quiere siempre lo que tiene que ser siempre, la llama Nietzsche *amor fati*. En ella se funde la totalidad del tiempo y del ser con el futuro ya acontecido de un ser que siempre deviene» [91]. El ser es un círculo eterno: «todo pasa y todo vuelve; la rueda del ser gira eternamente.

90. Fr. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 2.ª parte: De la redención.
91. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1941, 214.

Todo muere y todo rebrota; el año-calendario del ser corre eternamente. Todo se rompe y todo se recompone; eternamente se construye la misma casa del ser. Todo se despide y todo se saluda de nuevo; el anillo del ser permanece eternamente fiel a sí mismo» [92].

3. *Mediodía y medianoche: el instante pleno*

A esta metafísica del eterno retorno de lo idéntico hay dos accesos según Nietzsche. Primero, la voluntad misma debe decidirse a optar por esta metafísica para poder ser realmente «voluntad de poder» (que es su destino supremo). Sólo si opta por este querer hacia atrás y se libera así de un *fatum* ajeno y ciego (afirmándolo como algo puesto por él libremente) es una voluntad de poder perfecta, «redimida». Segundo, esa voluntad (la voluntad del «convaleciente», que éste alaba como «viraje de la necesidad» y como su «destino» [93]) goza también de la experiencia de la realidad como eternidad, como eterno retorno de lo idéntico. Es la experiencia de ese instante cuyo presente pleno permite vivir, en cierto modo, conjuntamente el pasado y el futuro... como un *nunc stans* pleno; en él se ha detenido el tiempo sucesivo y toda la realidad aparece unificada en su eterno retorno, en su círculo eterno y redondo. Nietzsche llama a ese instante del presente pleno y consumado unas veces *mediodía* y otras *medianoche*. Zaratustra se sienta a la sombra de un árbol «a la hora del perfecto mediodía»:

> ¡Silencio! ¡Silencio! ¿No alcanzó el mundo la perfección? ¿qué sucede?...
> Lo mínimo, lo más imperceptible, lo más leve, el deslizarse de una lagartija, un soplo, un roce, un parpadeo... lo poco es la forma óptima de felicidad. ¡Silencio!
> ¿Qué me ocurre? Escucha. ¿Escapó el tiempo? ¿no estoy cayendo? ¿no he caído —escucha— en el pozo de la eternidad? ¿qué me ocurre? ¡Silencio! ¿No me punza —ay— el corazón? ¡El corazón! Quiébrate, quiébrate, corazón, tras esa dicha, tras esa punzada.
> ¿Cómo? ¿no se había vuelto el mundo perfecto? ¿redondo y maduro? ...Oh bola redonda y dorada.

92. Fr. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* 3.ª parte: El convaleciente, 2.
93. *Ibid.*, 3.ª parte: El convaleciente.

> ...¿Cuándo sorberás esta alma extraña?
> ¿Cuándo, pozo de la eternidad, abismo alegre y terrible de mediodía, cuándo sorberás en ti mi alma? [94].

Este «mediodía» perfecto de la dicha, donde el tiempo se transforma en eternidad, es también la hora de «medianoche», en la que se experimenta el «placer» como voluntad de «eternidad»:

> Hombres superiores, ¿qué os parece? ¿soy yo un adivino? ¿un soñador? ¿un ebrio? ¿un intérprete de sueños? ¿una campana de medianoche? ¿una gota de rocío? ¿un vapor y un perfume de la eternidad? ¿no lo oís? ¿no lo oléis? El mundo acaba de volverse perfecto, la medianoche es también mediodía.
> El dolor es también placer, la maldición es también bendición, la noche es también sol... Alejaos o aprenderéis que un sabio es igualmente un loco.
> ¿Habéis dicho sí alguna vez a un placer? Amigos, entonces habéis dicho también sí a todo dolor. Todas las cosas están concatenadas, trabadas, enamoradas. Si algún día habéis querido que una vez vuelva dos veces, si habéis dicho 'me gustas, felicidad, suspiro, instante', entonces habéis querido que todo vuelva.
> Si quisisteis todo de nuevo, todo eterno, todo concatenado, trabado, enamorado... oh, entonces amasteis el mundo...
> Vosotros, eternos: amadlo eternamente y en todo tiempo; y decidle también al dolor: pasa, pero vuelve. Pues todo placer quiere... eternidad [95].

> Oh hombre ¡Presta atención!
> ¿Qué dice la medianoche profunda?
> 'Yo dormía, dormía;
> de un profundo ensueño he despertado:
> el mundo es profundo,
> más profundo que pensaba el día.
> Profundo es su dolor...
> La alegría más profunda que la pena.
> El dolor dice: Pasa.
> Pero toda alegría quiere eternidad,
> quiere profunda, profunda eternidad' [96].

94. *Ibid.*, 4.ª parte: A mediodía.
95. *Ibid.*, 4.ª parte: La canción ebria, 10.
96. *Ibid.*, 4.ª parte: La canción ebria, 12.

«Mediodía» y «medianoche» son símbolos de la «eternidad» y de la afirmación incondicional del ser, de cada ser, aun del mínimo e inaparente, ya que en ellos queda superada su transitoriedad, su relatividad devaluante. Lo que ahora está en el «instante» no se pierde; fue ya infinitas veces y volverá infinitas veces... siempre idéntico. No es la resignación el talante de esta filosofía en conjunto; en virtud de este «sí» se anula el tiempo como flujo perpetuo que todo lo aniquila.

A eso apuntan en definitiva las tres «transformaciones» del hombre que aparecen al comienzo del «Zaratustra». La primera se produce por la obediencia del hombre a Dios: «tú debes»; aquí el espíritu se vuelve «camello» paciente. La segunda transformación se realiza por la autoliberación del hombre frente a la servidumbre: «yo quiero»; el espíritu se convierte en el espíritu libre del «león». Pero es la tercera transformación la que lo conduce a la meta: en ella el «león» pasa a ser «niño» que se reconcilia con el mundo que él crea y destruye constantemente, que juega en el círculo del ser y le dice sin reservas: «Yo soy». «El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí sola, un primer movimiento, un santo decir 'sí'. En efecto, para el juego de la creación se necesitó decir un santo 'sí'; ahora el espíritu quiere su voluntad, el perdido para el mundo adquiere su mundo» [97].

Como «eterno retorno de lo idéntico», la realidad misma es un «sí» eterno que se da a sí misma, y a este «sí» se ajusta el hombre haciéndose «niño» que co-juega en este círculo eterno. Aquí se concilia, al fin, la contradicción de la historia entre necesidad y libertad, entre destino y voluntad, entre ser y deber-ser. Siempre que se ha logrado esta transformación del hombre en «niño» en el círculo eterno del ser, la historia ha encontrado su «sentido», su perfección, su «mediodía» y su «medianoche» en el «presente» del instante lleno de eternidad.

97. *Ibid.*, 1.ª parte: De las tres transformaciones.

4. *Aporías*

Es difícil evitar la fascinación que produce este esquema. Su afinidad y al mismo tiempo su lejanía radical respecto a la teología cristiana de la historia hacen atractivo el «Zaratustra» incluso para los cristianos. «'Zaratustra' es en cada una de sus páginas un evangelio anticristiano tanto en su estilo como en su contenido... El nuevo paganismo de Nietzsche... es esencialmente cristiano porque es anticristiano»[98]. Lo cristiano: la experiencia de la eternidad presente en el tiempo y, con ello, el «sí» incondicional al conjunto de la realidad. Lo anticristiano: esta eternidad presente no es el amor desbordante de un Dios trascendente e inmanente (como creador y redentor), sino el eterno retorno de lo puesto por la libre voluntad del hombre (como autocreador y autorredentor) y de lo siempre idéntico de su propio mundo.

Veamos una *primera aporía*. ¿Esa «reconciliación» de la historia no implica una contradicción insoluble (cf. *supra*, 316-318; 339-348) con la idea de *autorredención*? ¿puede el hombre convertirse en niño que juega libremente por decisión propia? En otros términos, si la eternidad en el tiempo y, con ello, la positividad incondicional de lo temporal son posibles por la simple voluntad del hombre (que quiere «hacia atrás» y «hacia adelante» al mismo tiempo y acepta así todo lo presente y lo futuro como realidad hecha por él mismo), ¿no queda el hombre necesaria y «eternamente» bajo la presión de su «querer», bajo la presión (autoimpuesta) de la «voluntad de poder»? Es cierto que la voluntad ha de crear la eternidad y el sentido del ser. Pero esta eternidad sólo se da si la voluntad se libera de sí misma y de su propia pretensión, si se salva a sí misma en el juego afirmativo del «yo soy» en lugar del «yo quiero». Pero ¿cómo puede la voluntad transformarse por sí misma en algo que está más allá de ella misma? ¿no hay que suponer aquí una «potencia» de la voluntad que está profundamente arraigada en ella, pero que no nace de ella? Se trata de la capacidad creatural para la gratitud, en virtud de la cual la libre voluntad se deja transformar, como voluntad creada, en esa libertad afirmativa que deja atrás el «tú

98. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 203.

debes» o el «yo quiero» autoimpuesto. Esa afirmación voluntaria de la realidad, esa aquiescencia del hombre al don de la realidad (= creación) es lo que puede transformar al hombre en «niño juguetón», «redimirlo» para este ese «sí» incondicional a la realidad, para esta «reconciliación con el tiempo».

Segunda aporía. Pero Nietzsche intenta salvar el «pasado»; quiere, primero, restarle la irreversibilidad, la necesidad extraña y ciega, y al mismo tiempo, en segundo lugar, su azarosidad, su transitoriedad, su relatividad. Hace lo primero, aceptándolo como lo siempre querido por la voluntad (es por tanto una necesidad libremente decidida), y lo segundo, valorándolo como lo siempre idéntico, lo que siempre retorna (y es por tanto transitorio únicamente en el sentido de aflorar siempre al ritmo de la historia). Habrá que preguntar sobre esto último: ¿no queda aquí eliminada la *individualidad*, la *unicidad* de lo histórico y, por tanto, del hombre? Si retorna siempre lo mismo, ¿en qué difiere de su existencia anterior y posterior? ¿no se vuelve indiferente cualquier forma histórica precisamente porque vuelve siempre? ¿no se olvida aquí lo más profundo de la personalidad humana? Parece que esa salvación del «pasado» no puede ser convincente; nivela demasiado al hombre histórico y concreto.

También aquí se pone de manifiesto que sin la esperanza cristiana en la «resurrección de los muertos» como don de Dios absolutamente inmanipulable, el recurso a una reconciliación universal de la realidad desde una filosofía de la historia es contradictorio o queda lastrado de graves defectos. La renuncia atea a hablar de Dios y de su gracia debería eliminar lógicamente la esperanza en la salvación global del hombre, de la historia y de la naturaleza; una consecuencia honesta que se ha extraído ampliamente en nuestro tiempo a nivel teórico y práctico. Parece muy dudoso, en todo caso, que la búsqueda insaciable, en su lugar, de la felicidad en sus múltiples formas pueda sustituir simplemente a la esperanza cristiana de salvación sin lesionar o incluso destruir la humanidad del hombre. La pretensión de declarar la felicidad un derecho humano hace recordar la canción de Zaratustra sobre el «último hombre»: «Qué es amor? ¿qué es creación? ¿qué es anhelo? ¿qué es estrella?... así pregunta el último hombre guiñando el ojo... Hemos encontrado la felicidad —dicen los últimos hombres guiñando el ojo—».

CONCLUSION: TEOLOGIA Y PRAXIS DE LA ESPERANZA

La última parte con su panorámica de los diversos esquemas de filosofía de la historia debe hacernos meditar a los cristianos. No son declaraciones meramente singulares de pensadores recalcitrantes lo que hemos ofrecido, sino la expresión razonada de una conciencia general que se va difundiendo cada vez más. Y esta conciencia no parece que pueda superar el umbral de una esperanza de salvación que lo espera todo del cumplimiento gratuito de una gran promesa. ¿La culpable de ello es únicamente la mentalidad de la sociedad moderna del rendimiento? ¿únicamente la obsesión del hombre moderno de querer y poder hacerlo todo por sí mismo, incluso la reconciliación global de la realidad, si se lo propone? ¿no arrastran también la teología y la predicación de la Iglesia una gran parte de culpa de que el evangelio de Jesús sobre la gracia del reino de Dios haya perdido tanta fuerza de atracción? ¿no se ha comportado la Iglesia de la época moderna como maestra de la doctrina y la disciplina moral de las personas «débiles», a las que prefirió ofrecer como camino de salvación una serie de preceptos y prohibiciones en lugar de presentarles (incluso en sus representantes oficiales) el ejemplo de la «serenidad» cristiana «del «agraciado»? ¿no ha degenerado a menudo la escatología en una serie de visiones terroríficas y angustiosas para intimidar a los pecadores con la amenaza de castigos eternos y «hacerlos entrar en razón»? Por estas y otras razones parecidas, la historia del tratado escatológico no siempre ha formado parte de las páginas gloriosas de la teología católica.

El concilio Vaticano II con su gran constitución pastoral marcó un giro evidente en este sentido. La atención positiva al «mundo» y a su (= nuestro) futuro reanudó el diálogo sobre las posibilidades del camino común hacia una «familia humana» reconciliada. Desde entonces es tarea de la teología cristiana de la historia mantener vivo este diálogo —pese a todas las euforias defraudadas y a todos los retrocesos inevitables; ella debe rei-

vindicar en esta búsqueda común de una figura más humana de toda la creación lo propio de la esperanza cristiana: el intento de combinar la «serenidad del agraciado» con la «pasión de lo posible».

Es obvio que la «confirmación» de esa esperanza no se produce primaria ni exclusivamente mediante el diálogo teórico con otras modalidades de esperanza. Asimismo, la teoría teológica sólo puede reflexionar sobre lo vivido en la comunidad de los creyentes como esperanza practicada, sobre todo en sus grupos y movimientos especialmente «cargados de futuro». Aquí debe «acreditarse» primariamente la esperanza cristiana, porque eso sigue siendo casi la única «biblia» que leen y pueden entender los seres humanos. Si la teología aborda su tarea específica y reflexiona sobre la praxis de la esperanza, ésta podrá quizá ayudarla un poco a comprenderse a sí misma, sus orígenes históricos y su verdad «espiritual». La estimulará así a atender más a los numerosos signos del reino de Dios en nuestro tiempo, a buscar su unidad superior en forma de *communio* y a mirar con confianza el Reino consumado de ese Dios que un día lo será «todo en todos».

A algunos les podrá parecer —a la vista del agravamiento actual de la «enfermedad de muerte» (S. Kierkegaard): la desesperación, el desaliento y el cinismo— que esto es apuntar demasiado alto. En realidad, si la esperanza dependiera sobre todo de la capacidad de regeneración natural de nuestra vitalidad (personal y social), la perspectiva no sería favorable. Pero si esa esperanza sigue confiando hoy (muchas veces «contra toda esperanza») en el espíritu que le hace exclamar con Jesucristo «¡*abba*, Padre!» (Rom 8, 14s), podrá abandonarse a la promesa de este Dios, podrá dejarse llevar por el espíritu de esta bella oración que el cardenal Roger Etchegaray formuló y con la que he querido concluir el tratado:

> Alabado seas, Padre,
> que sembraste la esperanza en mi corazón,
> aunque yo no descubría huellas ni camino
> en las rocas bajo el mar.
> Alabado seas, Padre,
> que me has enviado a tu Hijo;
> él camina conmigo y lleva toda la carga de mi pecado.

El está al lado en mis caminos de amistad,
acompaña mi canción de libertad.
Dame, Señor, tu espíritu de luz,
enséñame a avanzar,
tanto a luz de la luna menguante como al sol esplendoroso.
Enséñame a mirar adelante,
sin confundir el ayer con el mañana.
Enséñame a crear cada día algo nuevo contigo
y a no cortar las flores marchitas en el camino trillado.
Enséñame a encontrar en la pared rocosa
el pequeño apoyo
que me abra el camino a la cima.
Dame, Señor, tu espíritu de fortaleza.
Da a mis brazos cansados tras tanto esfuerzo vano
de nuevo frescor juvenil
para plantar mil árboles jóvenes para una mundo nuevo.
Que mi sudor se mezcle con el tuyo de Getsemaní,
mi sangre fluya con la tuya del Gólgota,
para irrigar el mundo reseco de injusticia y egoísmo.
Alabado seas, Padre,
que me llevas hasta la meta,
camino de Emaús,
donde al cenar en el plato común
brilla de pronto el rostro del Resucitado
irradiando paz y alegría [99].

99. R. Etchegaray, *Wie der Esel von Jerusalem... Was ein Kardinal sich denkt*, Freiburg 1985, 42s.

INDICE DE NOMBRES

Abelardo, P.: 343
Adler, G.: 67
Adorno, Th. W.: 229s, 332
Agustín de Hipona: 107, 168, 180, 183, 187, 198-209, 217, 223, 256, 269, 272, 293
Alberto Magno: 270, 290
Alejandro Magno: 113, 117, 203
Altner, G.: 95, 266, 339
Anders, G.: 108
Andresen, C.: 198
Anselmo de Canterbury: 17
Anselmo de Havelberg: 185
Antes, P.: 76
Antonio de Padua: 185
Apel, K. O.: 21, 24s, 170s, 303
Apolinar: 168
Aristóteles: 269
Arno de Reichersberg: 185
Assmann, H.: 192
Atanasio: 161, 292

Baader, Fr. von: 169, 332
Bachl, G.: 28, 55, 59s, 62, 108, 251, 255, 264, 266, 282s
Balmer, H. P.: 349
Balthasar, H. U. von: 19, 28, 144, 174s, 177s, 200, 220, 223, 251s, 282, 292, 296-298
Barth, K.: 274
Basterra, A.: 31
Bastian, H. D.: 31
Baudelaire, Ch.: 331s, 338
Bauer, B.: 325
Bauer, E.: 71
Baumgarten, J.: 243
Beauvoir, S. de: 254
Becker, H.: 35
Becker, J.: 98, 102, 118, 121, 150, 153, 243
Beinert, W.: 290
Bender, H.: 71
Benedicto XII: 271
Bengel, J. A.: 169
Benito de Nursia: 183
Benjamin, W.: 220, 304, 330-339, 349
Benz, E.: 71, 169, 180, 183
Berendt, H. C.: 71
Berger, K.: 149
Bertsch, L.: 35
Biser, E.: 349
Bissels, P.: 174
Bloch, E.: 50, 170, 173, 339-348
Blum, G. G.: 168, 176s
Böcher, O.: 167
Böckeler, M.: 71
Böckle, F.: 19, 118
Boff, Cl.: 191-193, 196
Boff, L.: 28, 190-192, 195, 197
Bolzano, B.: 170
Boman, Th.: 88
Bonin, W. F.: 71
Bornkamm, G.: 161, 180
Boros, L.: 11, 261
Brandenburger, E.: 108

Brecht, B.: 44
Brenner, P. J.: 170, 339, 342
Breuning, W.: 28, 263, 279
Brown, P.: 198
Buenaventura: 56, 185-187, 280
Bühlmann, W.: 28
Bultmann, R.: 159

Camponovo, O.: 132
Cardenal, E.: 194
Catalina de Siena: 71
Cipriano: 56, 269
Clarus, I.: 95
Clemente VI: 257
Congar, Y.: 180
Conzelmann, H.: 159
Cornehl, P.: 307s, 310s, 313, 317-318, 321s
Cortés, J.: 76

Daley, B. E.: 11
Dante: 56
Duatzenberg, G.: 150
Davies, P. C. W.: 246
Delbrêl, M.: 9
Dexinger, F.: 28, 98, 276
Diodoro de Tarso: 296
Diógenes Laercio: 252
Drey, J. S.: 218, 307

Ebeling, G.: 28, 273, 286
Eid, V.: 132, 135s, 143
Einig, B.: 35
Eliade, M.: 88, 95, 327
Emminghaus, J. H.: 38
Empédocles: 62, 266
Ende, M.: 337
Engel, H.: 91
Epicuro: 252
Etchegaray, R.: 360s
Eusebio de Cesarea: 168, 199
Evagrio Póntico: 296

Feiner, J.: 11, 19, 28
Feuerbach, L.: 325, 327, 339s
Fichte, J. G.: 170, 273
Fiedler, P.: 139
Finkenzeller, J.: 28, 275
Fleischer, H.: 326
Fleischhack, E.: 285
Forster, K.: 45
Foucault, Ch. de: 190
Fraile, G.: 252
Francisco de Asís: 185s
Frankenmölle, H.: 134
Friedli, R.: 64
Friedrich, G.: 146, 169
Fries, H.: 170
Froitzheim, F.: 243
Füglister, N.: 98
Fuld, W.: 331
Furth, P.: 328

Galilea, S.: 192
Gans, E.: 313
Geiselmann, J. R.: 218
Georgi, D.: 161
Gerardo de Borgo San Donnino: 185
Gerho von Reichersberg: 185
Gnilka, J.: 285
Goethe, J. W. von: 21, 63
Gregorio de Nisa: 296
Greshake, G.: 28, 60, 64, 89, 118, 123, 132, 144, 157, 159s, 230, 232, 239, 241, 249, 251, 253s, 257, 261, 264-266, 268-270, 273, 275, 278, 282, 292
Gross, H.: 28
Guardini, R.: 28
Günther, H.: 334
Gutiérrez, G.: 190-192

Haag, H.: 138
Habermas, J.: 19, 21, 24, 333s, 338, 342

Haeffner, G.: 263, 279, 295
Häring, H.: 290
Haubst, R.: 175
Hegel, G. W. Fr.: 85, 171, 313-323, 328-330, 349
Heidegger, M.: 349
Heinrichs, J.: 21
Heinzmann, R.: 269
Heitmann, C.: 223
Hengel, M.: 135
Henrici, P.: 282
Herder, J. G. von: 63
Hevenesi, G.: 305
Hildegarda de Bingen: 71
Hipólito: 161, 168
Hirscher, J. B.: 218, 307
Hoffmann, P.: 118, 126, 132, 134-136, 140, 143, 148s, 152s
Holbök, F.: 275
Horkheimer, M.: 330, 332
Humberto de Casale: 185
Hünermann, P.: 74, 252
Hunger, W.: 174
Hus, J.: 187

Ignacio de Loyola: 305
Ireneo de Lyon: 168, 173-179

Jacopone de Todi: 185
Jäsche, G. I.: 12
Jaeschke, W.: 89, 174, 313
Jeremias, J.: 144
Jerónimo: 168
Joaquín de Fiore: 169, 179-190
Juan XXII: 186, 271
Julio Africano: 168
Jüngel, E.: 257
Jüngling, W.: 91, 100, 119
Justino: 168

Kaczynski, R.: 35
Kaiser, O.: 118
Kamlah, W.: 198
Kant, I.: 12, 25, 63, 273, 307-313, 349
Kasper, W.: 244
Kaufmann, F.-X.: 118
Kehl, M.: 17, 20, 54, 191, 218, 222s, 298, 315
Keller, A.: 251
Kellermann, U.: 118
Kellner, W.: 108, 243
Kerkhof, J.: 31
Kern, W.: 132, 141, 148
Kertelge, K.: 145s
Kessler, H.: 118, 148
Khoury, A. Th.: 74-77
Kierkegaard, S.: 50, 222, 304, 360
Kilian, R.: 102
Klaes, N.: 64
Klauck, H. J.: 279
Klinger, E.: 222
Knauer, P.: 17, 85
Koch, K.: 89, 94, 108
Kopperschmidt, J.: 21
Kraft, H.: 161
Kraus, H. J.: 218
Kraus, K.: 335
Kremer, J.: 148
Kretschmar, G.: 264
Küng, H.: 28, 64s
Kunz, E.: 11, 188

Lactancio: 56, 168
Lasson, G.: 317
Le Goff, J.: 285
Lehmann, K.: 45, 191, 282
Lengeling, E. J.: 39
Lessing, G. E.: 61, 63
Lewalter, E.: 206
Lichtenberg, G. C.: 63
Lieber, H. J.: 328
Limbeck, M.: 138
List, G.: 168, 172, 188

Lohfink, G.: 28, 132, 134, 141s, 144, 148, 157, 159s, 231a, 248s, 261, 264, 282, 290
Lohfink, N.: 51, 88s, 91, 98, 102, 117, 143
Lohse, E.: 118, 198
Löhrer, M.: 19, 28
Lona, H. E.: 11
Loosen, J.: 296
Löser, W.: 174, 191, 298
Löwith, K.: 169, 180, 182, 198, 326, 329, 349, 352s, 357
Lubac, H. de: 180
Lucadou, W. von: 71
Lukács, G.: 326
Lührmann, D.: 161
Lutero, M.: 188
Lutz-Bachmann, M.: 191, 349
Luz, U.: 132, 134, 140

Maas, W.: 298
Mahoma: 74, 76s
Mamma Rosa: 58
Manser, J.: 251
Marcelo de Ancira: 168
Marción: 50, 174, 344
Marx, K.: 170s, 325-330, 339, 342
Mattu, H.: 180
Merklein, H.: 132, 136, 140, 145, 150
Mesters, C.: 192
Metodio de Olimpo: 168
Metz, J. B.: 46, 193, 222, 229, 306, 330
Meyer, H. B.: 35
Moltmann, J.: 28, 50
Moody, R. A.: 69s
Morenz, S.: 95
Mühlen, H.: 223
Mühlenberg, E.: 198
Müller, G. L.: 285
Müller, K.: 108, 150
Müller, U. B.: 161
Müller-Goldkuhle, P.: 11, 218
Müntzer, Th.: 169, 173, 188s
Nagel, T.: 76
Neusüss, A.: 169
Nietzsche, Fr.: 349-358
Nigg, W.: 169
Nocke, Fr. J.: 28, 244, 251, 282
Noll, P.: 255

Oberlinner, L.: 139, 146
Orígenes: 155, 161, 168, 204, 296
Orosio: 199

Pablo VI: 38, 214
Pannenberg, W.: 28, 319
Papías: 168
Patsch, H.: 146
Pesch, R.: 146, 257
Peters, T. R.: 33, 44
Pedro Lombardo: 183
Petrus Olivi: 185
Peukert, H.: 24, 304
Philipe, A.: 252, 256
Picht, G.: 19
Pieper, J.: 251, 269
Píndaro: 62
Pitágoras: 62, 266
Platón: 63, 262, 266s, 269, 279
Plöger, J. G.: 39
Plotino: 200
Policarpo: 173
Pottmeyer, H. J.: 132, 141, 148
Preuss, H. D.: 98
Prometeo: 173, 273
Pröpper, Th.: 339s, 348
Proust, M.: 349
Prudencio: 199

Rackower, J.: 128
Rad, G. von: 88, 90, 92, 98
Rahner, H.: 305
Rahner, K.: 11, 19, 27s, 85, 118, 174, 190, 219, 222, 230, 239s,

244, 248, 251, 257, 270, 275s, 285
Ratzinger, J.: 28, 118, 123, 126, 180, 198, 223, 242, 248, 251, 275, 278, 282
Ricken, F.: 266-268
Ricoeur, P.: 59
Rief, J.: 218, 307
Riessler, P.: 113
Rosenberg, A.: 180, **182**
Rothe, R.: 169
Rottländer, P.: 33
Rotzetter, A.: 180
Rousseau, J. J.: 32, 59
Ruge, A.: 325
Ruperto de Deutz: 185
Rüsen, J.: 170

Saint Simon, C. H. de: **170**
Salustio: 199
Schäfer, Ph.: 11
Schaeffler, R.: 12, 108, **307**, **313**, 339, 344
Scharl, E.: 174
Schedel, Cl.: 76, 79
Scheffczyk, L.: 275
Scheler, M.: 276
Schelkle, K. H.: 28
Schelling, Fr. W. J.: 169
Scherer, G.: 276, 282
Schillebeeckx, E.: 17, 161, **163**
Schiller, Fr.: 170
Schlegel, Fr.: 170
Schmaus, M.: 11, 28, 188
Schmid, J.: 279
Schmidt, A.: 326, 342
Schmidt, J. M.: 108
Schmidt, W. H.: 98, 102, **118**, **121**, 150, 243
Schmidt, W. R.: 11
Schmidtchen, G.: 31, 445
Schmitz, Ph.: 303
Schnackenburg, R.: 159
Schnädelbach, H.: 349
Schneider, Th.: 45s
Scholem, G.: 331, 333, 335, 338
Schopenhauer, A.: 63
Schottroff, L.: 142
Schottroff, W.: 142
Schreiner, J.: 11, 100
Schürmann, H.: 145
Schütz, Chr.: 11, 19, 28, 49
Schulte, R.: 276
Schulz, W.: 307, 309, 313-315, **326**, 329, 349
Schunck, K.-D.: 98
Schweizer, E.: 276
Seckler, M.: 132, 141, 148, **180**, **200**
Segbers, F.: 44
Seibt, F.: 170s
Semmelroth, O.: 11
Sievernich, M.: 191s
Silbermann, L. H.: 170
Simonis, W.: 132
Sobrino, J.: 192
Sócrates: 266
Sölle, D.: 147
Sonnemans, H.: 264, 345s
Spener, P. J.: 169
Splett, J.: 276, 317, 349
Stakemeier, E.: 198
Staudenmaier, F. A.: 218
Steiner, R.: 63
Stemberger, G.: 118, 122
Stirner, M.: 325
Stoetzel, J.: 31
Strecker, G.: 161
Strelocke, H.: 95
Stuiber, A.: 285

Teilhard de Chardin, P.: 217, **261**
Tertuliano: 56s, 168, 175
Thielicke, H.: 264
Thurmair, G.: 34
Tomás de Aquino: 56, 187, **200**, 269s, 272, 290

Tomás Moro: 169
Torwesten, H.: 61s, 64
Trütsch, J.: 19
Uhde, B.: 76
Ullrich, P. O.: 35
Unseld, S.: 331, 333

Vagaggini, C.: 38
Verweyen, H.: 11
Vögtle, A.: 134, 139
Voldben, A.: 58
Vorgrimler, H.: 19, 28, 152, 244, 251, 257s, 296
Vosskamp, W.: 24, 170s, 303, 339s, 342

Walle, A. R. van de: 28, 98
Watt, W. M.: 76, 79
Weber, H. J.: 269
Welch, A. T.: 76, 79
Welte, B.: 118
Wendelbom, G.: 180
Werner, W.: 102
Widler, W.: 57
Wiederkehr, D.: 19, 28
Wieland, C. M.: 170
Wiemer, R. O.: 42
Winklhofer, A.: 28
Wittstadt, K.: 222
Wohlfahrt, G.: 349
Wyclif, J.: 187

Zaratustra: 109s, 115, 344, 349s
Zeller, D.: 139
Ziegenaus, A.: 275
Zimmerli, W.: 98

INDICE DE CITAS

ANTIGUO TESTAMENTO

Gén

1, 1-2, 3 167
1, 31 103
2 36
6, 12s 103
12, 3 99
17, 1 289
25, 8 118
29, 7 89

Ex

2, 23s 193
3, 7s 193
3, 14s 17, 86, 97
12, 11 92
14s 92
20, 12 118

Lev

19, 31 122
20, 6.27 122

Núm

20, 11 92

Dt

4, 25-31 104
5, 2s 93, 97
18, 10s 122
21, 23 148
26, 5-10 93
32, 39 121

Jos

3s 92
10, 12-14 337
24, 2-14 93

Jue

8, 23 101
9, 8-15 101

1 Sam

2, 6 121
8 100
8, 7 101
12, 12 101
28, 3.9.17s 122

1 Mac

13, 41-49 114

2 Mac

7, 9.14.23.29 118
7, 9.14.22s.29.36 125
7, 22 126
12, 42-45 238

Sal

2 101, 103
16, 9-11 120

22, 29s 120
31, 16 89
45 101
47 101
72 101
72, 12s 102
73 124
73, 2-17 123
73, 23-26 120
88, 6 119
90, 4 167
96 101
97 101
103, 14-17 35
104 27
110 101
114 92
115, 17 119
118, 24 90
130, 5-9 35s
139 284
139, 8 298
144 101

Job 123

Ecl

3, 1-8 89
9, 3-6 119

Sab 123

Is

2, 1-5 102
2, 2-4 99
6, 1-9, 6 101
8, 23-9, 6 99
9, 1-6 42, 102
9, 3s 102
10, 33-11, 10 102
11, 6s 103
11, 1-10 42
11, 1-16 99
11, 2 102
11, 4 102s
11, 10 102
24-27 121
25, 6-8 121, 146
26, 19 121
33, 24 134
43, 1 121
43, 10 111
43, 16-20 105
43, 18 110
43, 22.25 110
44, 6 110
45, 4 110
45, 6s 110
51, 3 36
52, 13 105
52, 13-53, 12 105, 124
52, 7 133
52, 7-10 105
53 147
53, 9-12 124
61, 1s 142
61, 1-3 133
65, 17 110, 164
65, 19s 118
66, 2 143
66, 15s 287

Ez

33, 23s 134
34, 23s 102
34, 25s 103
36, 23s 133
36, 35 36
37 166
40s 166
37-40 165
38 167
39 167

Dan

2, 28-45 111, 116
2, 34.45 117
2, 7 133
7 149, 243
7, 1-8 116
7, 18.22.27 117
9, 24-27 166
10, 6 287
12, 2s.13 118, 125

Os

6, 1-3 121

Miq

2, 12s 133
4, 1-8 99
4, 6-8 133
5, 1-5 102
5, 2 89
7, 11-13 99

Sof

1, 14-16 104
3, 9-20 104
3, 14s 133

Zac

9, 9s 102
9, 10 103
14, 9 133
14, 16s 133

NUEVO TESTAMENTO

Mt

1, 1-17 180
5, 3 143, 156
5, 5 133
5, 8 290
5, 14-16 151
6, 10 132
6, 26s 53
10, 7 132
10, 23 139
11, 22 132
12, 28 132
16, 27 243
18, 1-5 227
18, 3 137
18, 3s 144
18, 8s 292
18, 21 227
22, 1-14 292
24, 31 39
24, 44 245
25, 1-13 260, 292
25, 13 245
25, 31s 51, 80, 144, 226, 243
25, 31-46 260, 292
25, 34 133, 244
25, 40 244
27, 51-53 149

Mc

1, 14 137, 151
1, 15 132
3, 31-35 142
4, 10-12 151
4, 26-29 132, 139
4, 30-32 44, 132
9, 1 133
9, 10 139
9, 47 133
10, 15 132
10, 28-31 151

10, 35-45 142
11, 15-19 146
12, 1-9 145
12, 9 146
13, 26s 243
13, 30 139
13, 32 139
14, 22-25 146
14, 25 146
14, 58 145

Lc

3, 8 136
3, 9 136
4, 16-18 133
4, 21 105, 338
4, 43 133
6, 20 133
6, 20s 138
6, 20-23 141
6, 21 138
6, 27 52
7, 26 133, 237
8, 1 133
10, 13-15 137
10, 9 132, 139
10, 18 138
11, 2 132, 133, 138
11, 20 132, 134, 139
11, 31s 137
12, 16-20 137
12, 31 53, 133
12, 45 158
12, 54-56 237
12, 8 150
12, 8s 243
13, 1-5 137
14, 15-24 236
15, 24.32 152
16, 16 132
16, 19-29 126
17, 10 158
17, 20 139
17, 20s 244
17, 24.30 243
21, 27s 243
21, 36 245
22 146
22, 26 227
22, 30 40
23, 43 37, 126

Jn

1, 16 181
1, 35-42 137
5, 24 152
5, 28 152
6, 39b.40c.44c.54b 152
11, 25s 37
14, 1s 35
17, 21 227
21, 11 207

Hech

2, 17 223
13, 34 148
20, 32 40

Rom

1, 3s 151s
4, 17-21 26
4, 24 148
5, 12-21 257
5, 2 286
5, 5 153
6, 11 153
6, 23 257
8, 14s 360
8, 17 40
8, 21 239, 241, 303
8, 9-17 153
8, 23s 153
9-11 153
10, 9s 151s
11, 25-36 158

14, 17 151
14, 7s 154
14, 8 266, 280

1 Cor

3, 10-15 285
3, 11-15 287
7, 31 176
11 146
11, 26 38
13 209
13, 12 290
15 154
15, 12-19 154
15, 18 281
15, 20 149, 247
15, 20-28 154
15, 23 280
15, 23s 243
15, 28 228
15, 35-58 155
15, 42s 40
15, 42-44 279
15, 44 281
15, 47 182
16, 22 38, 149, 245

2 Cor

1, 20 22, 88
3, 17 182
5, 10 272
5, 21 148
6, 2 49, 105

Gál

1, 1 148
1, 12.15 149
3, 13 148
4, 4 49
5, 1.13s 260
6, 15 50

Ef

1, 10 175, 224
1, 23 176
2, 6 152
4, 13 177
5, 5 40

Flp

1, 21-24 34
3, 20 30
3, 20s 40

Col

1, 19s 224
2, 12 152

1 Tes

1, 9s 149, 243
4, 13s 243
4, 13-18 153
4, 14 280
4, 15 153
4, 16 281s
4, 17 154, 281
5, 1s 243
5, 10 266

Heb

12, 29 287

1 Pe

3, 15 14

2 Pe

3, 3-4.8-12 157

1 Jn

3, 2 40, 290

Ap

1, 9 161
1, 14 287

5, 1	162
5, 5s.9s	163
5, 6.12s	292
6, 9	126
7, 17	40
8	162
14, 4	163
14, 6	183
15	162
19, 7s	292
20-22	164, 166
20, 1-6	165-167, 169, 177
20, 2	208
20, 6	167
20, 9	167
20,11.12.13	164
21	164, 167
21, 22s	165
21, 4	40, 165
21, 9s	236
21, 9-11	164
22	167
22, 1s	165
22, 4	290
22, 20	38, 149, 165, 245

Otras citas

Did 9, 4	39
Did 10, 6	38, 245
1 QSb 5, 24-27	135

AsMos	108
Bargr	108
Barsyr	108
4 Esd	108
Henet	56, 108, 126, 167
Hen et 13, 3-10	112
Hen et 37-71	149
Hen et 91, 12-17	112
Jub	108, 166
4 Mac	56
SalSal	108
TestXII	108

DS 76 (NR 916)	293
DS 222 (NR 338)	257
DS 411 (NR 891)	296
DS 511 (NR 353)	257
DS 540 (NR 892)	266
DS 1000-1002 (NR 901-905)	272
DS 1000 (NR 902s)	290
DS 1002 (NR 916)	293
DS 1066s (NR 906)	287
DS 1580 (NR 848)	288
DS 1820 (NR 907)	288

GS	11, 46, 214, 217, 359
GS 11	221
GS 21	221, 229
GS 22	221
GS 38	221, 229
GS 39	221, 225, 229
LG 1	226
LG 2	229
LG 5	226
LG 8	184
LG 9	226
LG 13	225
LG 38	218
LG 39	218, 221
LG 48	225

INDICE ANALITICO

Alianza de Dios 92, 97, 120s, 143, 147, 241
Alma (ideas sobre el alma) 264-272, 277, 288
Anabaptistas 169, 188s
Angel 76, 138, 162, 166, 334-336
Aniquilación 234, 293s, 328
Anticristo 162, 183, 188
Antiguo/nuevo testamento 85-90, 129, 180-182
Apocalipsis de las diez semanas 111-113, 115
Apocalíptica mariana 56, 237s
Apocalíptica (judía-cristiana) 50, 56, 58, 76, 108-118, 125s, 133s, 138, 162, 231s, 327s
Apokatastasis 296
Asideos 113-116, 134, 189
Asunción de María 237, 242

Bautismo 48, 136s, 152, 156s, 182
Bienaventuranza 268, 271, 233s

Carácter promisorio de la realidad 20-22, cf. Símbolo real
Carne, cf. Cuerpo
Castigo de Dios 55-60, 78, 113, 115, 162, 257, 288
Comensalidad escatológica 36, 39, 146s, 226, 236
Communio sanctorum 40s, 80, 206s
Communio (figura de *communio* del reino de Dios) 48-50, 222-228, 235
Comunicación 182, 224, cf. Communio
— comunidad de comunicación universal 25, 301-306
— muerte como ruptura de comunicación 119, 258
Comunidad, cf. Iglesia
Comunión de los santos, cf. Communio sanctorum
Comunismo 328, 331, 334
Consumación 39, 50, 251-263, 318s, 328, 330
— de la historia 159, 183, 228-250
— del individuo 263-298
Conversión 156-158, 222, 227, 252, 275, 283
Corán 74-80
Cosmos, cf. Creación
Creación 23, 51, 76, 115, 125, 134, 164-167, 175, 191, 205, 231-233, 246, 274, 294s, 303, 318, 343s
Cristología 22s, 49, 149s, 155s, 175s, 313, cf. Resurrección de Jesús
Cruz, significación de la 78, 148, 215s, 234, 263, 291
Cuerpo/corporeidad 119, 125s, 152, 156, 175, 240, 276-279
Culto de los muertos, liturgia de difuntos 33-38, 110
Cultos mistéricos 152

Descanso eterno 68, 272, 289s
Descenso de Cristo a los infiernos 297

Despertar de los muertos, cf. Resurrección
Día de Yahvé 23, 90, 104, 127
Don, carácter de 68, 164, 179, 194, 216, 239-241, 268, 272-275, 280, 289, 291, 295, 304, 317, 323
Dualismo 66, 115, 162, 179, 265, 269-271, 275, 278s, 307, 325

Edén 36, 78, 126, cf. Paraíso
Eón 114s, 125, 134s, 139
Escatología, concepto de 11-13
Escolástica 270-273
Espíritu santo 15s, 152-156, 183s, 197, 223, 259, 281
Estado intermedio 11, 37, 66s, 69, 126s, 238s, 248s, 266, 269s, 285-288
Eternidad 36, 65s, 113, 305, cf. Eón, Tiempo
Eucaristía 49, cf. Comensalidad escatológica
Exilio 93, 110, 127, 142
— postexílico 93, 113, 119, 133s
Exodo 65, 91, 93, 97, 104, 193
Expectativa 105-108, 134s, 139, 150, 153, 157, 215

Fariseos 114, 126, 134s
Final empírico 245-250

Gehenna 78, 126
Gnosis 174s, 177s, 242, 265s, 269, 279

Hades 269
Hasidim, cf. Asideos
Helenismo 151s, 155
Henoc etíope, cf. Indice de citas
Hijo del hombre 39, 80, 117, 147-151, 243
Hinduismo 63
Historia 65, 154s, 159, 232-235, 291s, 327, cf. Salvación
— consumación de la, cf. Consumación
— filosofía de la 299-358
— significación de la 99s, 277s, 304s

Identidad del ser humano, hallazgo de la 67, 235, 239, 279-292, 313
Iglesia 23, 39, 50, 151s, 156, 163, 169, 176, 179s, 215s, 223-227, 237s, 244, 290
— ecclesia permixta 187, 206-209
Individuo 263-281
Indulgencia 238
Inframundo 119, cf. Hades, Mitos
Inmortalidad 69-74, 119s, 265-275, 279s, 308
Interregno, cf. Milenarismo
Islamismo 74-80

Jerusalén 36, 39, 90, 113, 148, 156, 163, 164, 177s, 201, 235s, 243
Juan Bautista 136s, 149, 182, 205
Judaísmo tardío 108, cf. Apocalíptica
Juicio 59, 76s, 80, 104s, 112s, 115, 136s, 148, 164, 188, 243, 272, 282-288

Kairos 65, 89, 260, cf. Tiempo
Koinonia 227, cf. Communio

Libertad 11, 22s, 65, 107, 157, 232s, 239, 247, 259-263, 279s, 294-296, 303s, 308, 314-316, 318-320, 327s

Macabeos 114s, 127, 134, 189
Mal, poder del 137s, 296s, 309s, 327s
Maniqueísmo 205
Mártires/martirio 37, 79, 114, 116, 118, 123, 125, 149, 163, 167, 173, 269
Más allá 79, 125, 172, 179, 200, 208, 238

Mensajero (de buenas nuevas) 133, 145-147, cf. Siervo de Dios
Mesías/mesiánico 39, 41-44, 101s, 114, 129, 134s, 151s, 166s, 330-339
Metempsicosis, cf. Reencarnación
Milenarismo 165-169, 172, 176, 179, 183, 186, 194, 207
Misericordia de Dios, cf. Juicio
Mitos 277
— babilónicos/mesopotámicos 119
— egipcios 94-97
— griegos 62, 327
— mitos de la creación, cf. Creación
— orientales 237
Modos de esperanza contemporáneos 45-54, 56s, 190-198
Muerte expiatoria 145-147, 163, 259
Muerte 48-50, 76-79, 118-121, 154, 159, 230-234, cf. Consumación, Pecado, Resurrección
— clínica 69-74
— como ruptura de comunicación 119
— de Jesús 145-147
— teología de la muerte 251-263

Neoplatonismo 66, 200-205, 269s
Nueva creación, cf. Creación
Nuevo nacimiento, cf. Reencarnación

Oración por los difuntos 238, 288
Osiris, culto y mito de 94-97, 238

Paraíso 36s, 76-79, 126, 176, 257, 335s
Parusía, retraso de la 38, 106s, 151-154, 157-160, 244
Pascua 41-44, 148, 156
Pasión por lo posible 50-54, 221-222, 304
Paz universal 102s, 107, 229, cf. Justicia
Pecado original 257s
Pecado-pecador 115, 163, 191, 237s, 257s
— perdón de los pecados 156s, cf. Conversión
— poder del pecado y de la muerte 22s, 217
Penitencia 283, cf. Conversión
Perdón de los pecados 156s, cf. Conversión, Reconciliación
Persas (reino persa) 36s, 109s
Persismo 110
Platonismo 240s, 266-268
Pobres, pobreza 52, 80, 102, 133, 141-145, 147, 149, 156s, 183, 191-197, 202, 219, 244, 258, 260, 284
Predestinación 200, 293
Profetas, modo de esperanza profético, cf. Indice de citas
Purgatorio, cf. Estado intermedio
Purificación, cf. Estado intermedio

Qumrán 56, 114, 135s, 143

Reconciliación 147, 193, 217, 229s, 328, 292, 297, 310, 316s, 322s, 325-330, 334-339
Redención, cf. Reconciliación
Reencarnación 60-68
Reinado de Dios 98-102, 105s, 116s, 119s, 134, 137s, 150, cf. Reino de Dios
Reino de Dios 22s, 28, 48s, 80, 119s, 172, 192-194, 301-306, 309s, 341-347
— a nivel intrahistórico 168s, 178s, 183, 206
— en perspectiva bíblica 98-167
— en perspectiva sistemática 213-398

Rendimiento, principio de 68, 135, 329s
Resistencia 46-48, 165
Resurrección
— de Jesús 145-160
— de los muertos 49, 76s, 149, 194, 230, 232-235, 278s, 318, 321
— del cuerpo/de la carne 241s, 265-272, 275-278
— en la muerte 275-279
— participación en la muerte y resurrección de Jesús 22, 37, 151-160, 235, 238, 240, 259-264, 275, 293, 286, 311
Retorno de Jesús 157-159, 243-245

Sacramentos/sacramental 48s, 226
Salvación, acción salvífica de Dios 65s, 99s, 103-105, 133, 139, 145-150, 214, 231
Salvación eterna 68, 334
Sanción, cf. Castigo de Dios
Santos, cf. Communio sanctorum
Satanás 138, 142, 162-167, 207s
Seguimiento 156, 158, 173, 214s, 220, 259
Seléucidas 125
Se'ol 37, 119, 122, 126
Siervo de Dios 124, 154
Símbolo real 66, 139, 148, 156, 179, 193s, 205, 215, 217, 219-228, 237, 242, 247, 289, 304
Sínodo de Wurzburgo 45-54, 214, 237
Soberanía de Dios, cf. Reino de Dios
Sufrimiento, cf. Cruz, Teodicea
— por la realidad 47, 50-54, 259, 291
— sustitutivo, cf. Siervo de Dios
Superación (superar) 85-90, 129, 156, 179, 216, 226, 233, 237, 240, 242, 246, 262s, 283, 293, 304, 313, 340

Templo (Jerusalén) 145
Teodice 123, 321
Teología de la liberación 190-198
Tiempo final 36s, 149
Tiempo, concepto de 88-97, 248-250, 338, 340s
Torá 79, 106, 112, 114, 135, 140, 143, 310
Trascendencia (de la historia) 169, 172, 183, 194, 200, 217, 233, 239, 303, 305, 338
Trinidad 86s, 180, 184, 223s

Ultimo día 36s, 76, 200, 244, 248, 266, 268, 271, 285
Unidad cuerpo-alma 66-68, 265-272
Universal/universalidad 22s, 149, 215s, 227-230, 247, 297, 317
Utopía 41-44, 48, 169-198, 206-209, 229, 334, 340s

Vaticano II, concilio 46, 187, 359, cf. Indice de citas
Verdad 15-19, 284, 313s
Vida eterna 152s, 217, 305
Voluntad de justicia y de paz de Dios 123s, 151, 221, 228

INDICE GENERAL

Prólogo 9
Introducción 11

I. El concepto de «escatología» 11

II. El método 13

1. La percepción del fenómeno 13
2. La fundamentación de la verdad de nuestra esperanza . . . 14
   a) Verificación histórica 14
   b) Actualización teológico-sistemática 15
      1. La verdad de la esperanza: fidelidad al espíritu de la promesa 16
      2. La verdad del futuro prometido: validez incondicional de la praxis vital sustentada por él 16

Excursus: La peculiaridad cognitiva de la esperanza cristiana: conocimiento desde la «promesa» 19
   1. El carácter promisorio de la realidad 20
   2. La promesa singular: Jesucristo 22
   c) Confirmación filosófica 23

III. Los puntos de orientación del presente ensayo 26

1. Esperanza contra toda esperanza 26
2. Esperanza que ama la tierra 27
3. Venga tu Reino 28

I
LA PERCEPCION: ANALISIS DE TESTIMONIOS ACTUALES DE ESPERANZA CRISTIANA Y DE SU ENTORNO

I. El contexto: esperanza dentro de una «religión burguesa» . 31

II. El cielo como patria: la canción religiosa «Peregrinos en la tierra» y textos de la liturgia de difuntos 33

III. Celebración litúrgica de la esperanza: la tercera plegaria eucarística 38
1. Retorno de Jesús 38
2. Reunión definitiva de la Iglesia 39
3. Comunión con los elegidos 40
4. Oración por los difuntos 40

IV. Utopía mesiánica: «Esbozo para un himno pascual» 43

V. Perspectivas sociales: «Nuestra esperanza», una profesión de fe en nuestro tiempo 45
1. Nota preliminar sobre el sínodo común de los obispos de la República Federal de Alemania (1971-1975) y sobre el texto 45
2. Resistencia y fantasía al servicio de la humanidad 46
3. Esperanza en una vida antes y después de la muerte . . . 48
4. El perfil espiritual de la esperanza: «sufrimiento por la realidad» y «pasión por lo posible» 50

Balance provisional. Dos tipos de esperanza 54

VI. El Dios del «castigo»: «esperanza en la sanción» final 55
1. Textos del pasado y del presente 56
2. Justicia y misericordia de Dios 58

VII. ¿Sólo una vez en la tierra? Nueva actualidad de la doctrina de la metempsicosis (reencarnación) 60
1. Punto de partida: dos textos 60
2. Historia de esta doctrina 62
3. Antagonismos irreconciliables con la esperanza cristiana . 64

VIII. ¿Pruebas de la inmortalidad? Investigaciones parapsicológicas sobre una «vida después de la muerte» 69

Excursus: La esperanza escatológica en el Corán 74
1. La muerte 76
2. El juicio final 76
3. Infierno y paraíso 78
4. Breve comparación 79

II
LA VERIFICACION: INVESTIGACIONES SOBRE EL FUNDAMENTO HISTORICO DE LA ESPERANZA CRISTIANA

1. La prehistoria de la esperanza cristiana 85

I. Sobre la relación entre el antiguo y el nuevo testamento: esperanza «superada» 85

II. Tiempo e historia en la concepción de Israel 88
1. La diferencia respecto a la idea occidental del tiempo: «tiempo lleno» 88
2. La diferencia respecto a la idea oriental del tiempo: mito e historia 91
3. Un ejemplo de concepción mítica de la historia: el mito egipcio de Osiris 94

III. La esperanza escatológica de la soberanía y del reino de Dios en el antiguo testamento 98
1. La esperanza de una salvación universal en el primer período de la monarquía 99
2. Periodización profética de castigo y salvación 104
3. La expectativa del exilio tardío y del postexilio 105

Excursus: Consideraciones teológicas sobre el problema de la «expectativa» 106
4. Apocalíptica veterotestamentaria y protojudía 108
a) Cuestiones introductorias: valoración y origen de la apocalíptica 108
b) Peculiaridades teológicas de la apocalíptica 113
1. La situación histórica en los orígenes 113
2. El pensamiento teológico fundamental 114
3. Acentos especiales 115
5. La esperanza en la «resurrección de los muertos» . . . 118
a) Vida y muerte en el antiguo testamento 118

b) Esperanza de resurrección y fe en Yahvé 121
c) Sistematización de la esperanza en la resurrección . 123
1. Una razón teológica 123
2. La nueva situación histórica 125
3. Las ideas concretas sobre el despertar de los muertos en la apocalíptica 125
Resumen 126

2. ESPERANZA DESDE LA PLENITUD: JESUCRISTO 131

I. El anuncio de Jesús sobre el «reino de Dios» 132
1. La noción de «basileia» de Dios en los evangelios sinópticos 132
2. Expectativa del reino de Dios en el tiempo de Jesús . 134
3. El mensaje de Juan Bautista 136
4. Lo específico del anuncio de la «basileia» Jesús 137
a) El reino de Dios y el poder del mal 137
b) Presente y futuro del reino de Dios 138
c) El destinatario del mensaje sobre el reino de Dios: Israel como pueblo «pobre» 141

II. El cambio en el anuncio del reino de Dios por la muerte y resurrección de Jesús 145
1. Salvación por la muerte «expiatoria» del «mensajero» . 145
2. El Reino después del juicio del Hijo del hombre . . . 147
3. La esperanza de «participación» en la vida del Resucitado 151
4. La explicación teológica del «retraso» en la parusía . . 157

3. PRESENTE Y FUTURO DEL REINO DE DIOS EN LA FE DE LA IGLESIA . 161

I. Reino de Dios y soberanía de Cristo en el Apocalipsis de Juan 161
1. Cuestiones introductorias sobre el Apocalipsis 161
2. La idea escatológica fundamental del Apocalipsis: las visiones de un mundo nuevo 163
a) El «Cordero inmolado», Señor de la historia 163
b) «El cielo nuevo y la tierra nueva» (Ap 20-22) . . . 164
3. El «interregno» mesiánico en la tierra (Ap 20, 1-6) . . 165

II. Milenarismo y utopía cristiana 168
1. Concepto general de «utopía» 169
2. La peculiaridad de la utopía cristiana 172
3. Un modelo de utopía cristiana en la Iglesia antigua: Ireneo de Lyon († hacia el 202) 173

a) El destinatario: la gnosis 174
b) Teología: la «recapitulación» del universo en Jesucristo 175
c) La consumación escatológica de esta tierra 176
d) Actualidad de Ireneo 178

4. Utopía cristiana en la edad media: Joaquín de Fiore y su influencia histórica 179

a) La figura conceptual de la correspondencia 180
b) El principio básico de la historia: de la letra al espíritu 182
c) Influencia histórica: de los «espirituales» a la Reforma 185
d) Modelos de movimientos utópicos eclesiales 189

5. La «teología de la liberación»: un ejemplo de utopía cristiana hoy 190

a) El punto de ataque: el pecado estructural de la sociedad 191
b) El objetivo: la «liberación integral» por Dios . . 192
c) El sujeto: la Iglesia de los pobres 195

III. La «Ciudad de Dios» en Agustín: el modelo básico de recepción eclesial del reino de Dios 198

1. La situación histórica y la intención capital de la obra . 198
2. Las ideas escatológicas fundamentales 200

a) Visión neoplatónica de la historia y de la fe cristiana 200
b) «Ecclesia permixta»: utopía domesticada 206

III
LA ACTUALIZACION: FUNDAMENTACION SISTEMATICA DE UNA ESPERANZA CRISTIANA RESPONSABLE HOY

INTRODUCCIÓN 213

1. El método 213
2. Una «fórmula breve» teológica de esa esperanza . . . 215

1. MODOS DE REALIZACIÓN DEL REINO DE DIOS 219

I. La mediación simbólico-real: Jesucristo y el seguimiento en la fe, el amor y la esperanza 219

II. La figura de «communio»: «Iglesia», el sujeto social del reino de Dios 222

III. La consumación: creación reconciliada 228
1. Universalidad de la salvación 228
2. El paso por la muerte 230
3. La superación de la historia en la resurrección de los muertos 234
4. «Comunión de los santos» 235
5. Esperanza para nuestra tierra 239
6. Retorno del Señor 243
7. «Final» empírico y «consumación» teológica del mundo 245

2. El individuo en el proceso de consumación del reino de Dios 251

I. La interpretación cristiana de la muerte 251
1. La muerte, ¿la cosa «más natural» del mundo? 251
2. La muerte, en contradicción y en correspondencia con la esperanza en el reino de Dios 256

II. El sujeto individual de la consumación 263
1. Inmortalidad del «alma» y resurrección de la «carne» (patrística) 265
2. El alma como «forma» del cuerpo resucitado (Tomás de Aquino) 269
3. «Inmortalidad» gratuita, no exigida (controversia evangélico-católica) 272
4. Resurrección «en la muerte» (teología católica actual) . 275
5. La «forma de identidad» superadora de la muerte (reinterpretación de la «inmortalidad») 279

III. Momentos del proceso de consumación 281
1. El «juicio»: descubrimiento de la identidad mediante el amor «crítico» de Dios 282
2. La «purificación»: descubrimiento de la identidad mediante amor «catártico» de Dios 285
3. El «cielo»: logro de la identidad mediante el amor «beatificante» de Dios 288

IV. El problema teológico del «infierno»: ¿una consumación «negativa»? 292

IV
LA CONFIRMACION: ESPERANZA CRISTIANA EN DIALOGO CON INTERPRETACIONES DE LA HISTORIA AJENAS AL CRISTIANISMO

1. El marco dialogal: «Reino de Dios» y «comunidad de comunicación universal» 301

2. La filosofía de la historia de un perfeccionamiento del ser humano postulado éticamente: I. Kant 307
   1. Moralidad y felicidad 307
   2. La inmortalidad del individuo 308
   3. Consumación de la historia universal 308
   4. Cuestiones abiertas 311

3. La fuerza reconciliadora de la «razón en la historia»: G. W. Fr. Hegel 313
   1. La razón en la historia 313
   2. Historia de la libertad 315
   3. Jesucristo, fundamento de la reconciliación universal 316
   4. El presente pleno de la consumación: pérdida del futuro . . . 318
   5. El sentido de la historia después de Jesucristo 320
   6. Contradicciones 321

4. Tres variantes de una teoría marxista de la historia 325

   I. La esperanza de una «sociedad sin clases»: K. Marx 325
      1. De Hegel a Marx 325
      2. Reconciliación de la historia mediante el cambio revolucionario de las relaciones sociales 326
      3. Objeciones 329

   II. El «mesías» y la revolución: W. Benjamin 330
      1. La precariedad del «progreso» 332
      2. ¿Redención y/o revolución? 334
      3. El problema de la mediación 338

   III. La utopía del «reino» de reconciliación entre hombre, sociedad y naturaleza: E. Bloch 339
      1. Dios y hombre: la «inmensa región creativa» en el ser humano 339

2. La conjugación de hombre y naturaleza «cargada de futuro» 340
3. La meta de la historia: el «reino» 341
4. Comparación con la esperanza cristiana del reino de Dios 343
a) «Reino» contra creación 344
b) Reino sin Dios 345
c) ¿Trabajo implacable? 348

5. LA ETERNIDAD EN EL INSTANTE: EL «ZARATUSTRA» DE FR. NIETZSCHE 349
1. El «vencedor de Dios y de la nada» 349
2. El eterno retorno de lo idéntico 352
3. Mediodía y medianoche: el instante pleno 354
4. Aporías 357

Conclusión: Teología y praxis de la esperanza 359
Indice de nombres 363
Indice de citas 369
Indice analítico 375
Indice general 379